D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

SUMMÆ THEOLOGIÆ

SECUNDA PARS (QUÆST. I-LXVII)

B. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

OPERA OMNIA,

EX EDITIONE LUGDUNENSI RELIGIOSE CASTIGATA, ET PRO AUCTORITATIBUS
AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE
PATROLOGIÆ TEXTUUM REVOCATA, AUCTAQUE B. ALBERTI VITA AC BIBLIOGRAPHIA SUORUM
OPERUM A PP. QUÉTIF ET ECHARD EXARATIS, ETIAM REVISA ET LOCUPLETATA

CURA AC LABORE

STEPH. CÆS. AUG. BORGNET,

Sacerdotis diœcesis Remensis.

ANNUENTE FAVENTEQUE PONT. MAX. LEONE XIII.

VOLUMEN TRIGESIMUM SECUNDUM

SUMMÆ THEOLOGIÆ PARS SECUNDA (QUÆST. I-LXVII).



PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCV

D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

SECUNDA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ.

PROLOGUS.

Exodi, XXXIV, 29, dicitur, quod *cum descenderet Moyses de monte Sinai, ignorabat quod cornuta*, sive splendida, *esset facies sua ex consortio sermonis Domini :* ita ut non possent filii Israel in faciem ejus intendere. Utinam et nobis descendentibus de monte, hoc est, de altitudine contemplationis trinitatis et unitatis, qui mons veri luminis est, in quo, sicut dicitur, Matth. XVII, 2, Dominus coram discipulis ad formam incircumscripti luminis transfiguratus est : facies mentis nostræ ita resplenduerit, quod in eamdem formam lucis et imaginem transformati, et inferiora creata quæ ab illo sicut ab uno principio processerunt, discutere valeamus, et vere, et fideliter, et luculenter ! Sic enim dicitur de Doctoribus, II ad Corinth. III, 18 : *Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem*, scilicet luminis, *transformamur, a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.* Sic enim verificatur in nobis quod dicit Psalmista, Psal. XXXV, 10 : *Domine, in lumine tuo videbimus lumen.* Sicut enim in naturis unum est, quod est lux corporalis, qua actualiter illustrante omnia visibilia videntur : sic in divinis, ut dicit Augustinus in libro *Soliloquiorum,* una est lux veritatis divinæ, qua de omni vero judicamus : quæ cum jam in præcedenti libro, licet non quantum voluimus, tamen quantum valuimus, sit stabilita, sic vere fideliter et luculen-

ter eadem luce utentes pro principio, ad considerationem creaturarum est transeundum.

Librum ergo de consideratione creaturarum in duo dividimus, ut primo consideremus de principio creaturarum secundum quod principium est. Secundo, de creatis sive principiatis.

De principio autem triplicem habemus considerationem, scilicet an principium omnium sit unum, vel plura? Secundo, Quo actu sit principium omnium? Tertio, Quæ sint ejusdem principii proprietates?

Sequemur autem ordinem Magistri in *Sententiis*, quemadmodum fecimus in præhabitis.

EXPLICIT PROLOGUS.



TRACTATUS I.

DE PRIMO PRINCIPIO.

QUÆSTIO I.

Utrum unum principium sit omnium?

Quod autem principium unum sit omnium, quæremus quidem hic principaliter, sed secundario adjungemus improbationem erroris Platonis, Aristotelis, et Epicuri : quos errores Magister dicit circumstare hunc articulum.

Ad primum objicitur sic :

1. Magister in libro II *Sententiarum*, distinctione I, dicit, quod « creationem « rerum insinuans Scriptura, Deum esse « creatorem initiumque temporis, atque « omnium visibilium et invisibilium « creaturarum, in primordio sui ostendit, « dicens : *In principio creavit Deus cœ- « lum et terram* [1]. » Ergo omnium creatorum visibilium et invisibilium unum est principium.

2. Adhuc, Ibidem, « His etenim verbis « Moyses spiritu Dei afflatus, in uno « principio a Deo creatore mundum fa- « ctum refert. » Et hæc verba licet Magister ponat, tamen Bedæ sunt. Ergo omnium rerum quæ in mundo sunt, unum est principium effectivum.

3. Adhuc, Ambrosius in *Hexameron* etiam dicit, quod « Moyses dicit, quia Deus fecit cœlum et terram : audisti auctorem, dubitare non debes. » Et paulo post : « Cum tot oracula audias quibus testificatur Deus quod fecit mundum, noli eum sine principio esse credere. » Ergo credere non licet, quod ab uno principio, Deo scilicet, non processerit omne quod in mundo est. Unum ergo est omnium principium.

4. Adhuc, Sancti probant hoc, Damascenus sic : supponit enim, quod principium non cognoscitur nisi ex comparatione ad principiatum secundum eminentiam principii super principiatum : in omnibus autem principiatis, ex hoc ipso quod principiata sunt, de necessitate sequitur mutabilitas, quia principiatum

[1] Genes. I, 1. De verbis Magistri, cf. Comment. B. Alberti in II Sententiarum, Dist. I, cap. A, in principio. Tom. XXVII novæ editionis nostræ

esse, est aliquo modo mutatum esse : et ideo dicit Damascenus, quod omne creabile vertibile est : vel secundum electionem, ut creatura spiritualis : vel secundum naturam, ut creatura corporalis : vel secundum utrumque, ut illa quæ est composita ex corporali et spirituali. Sequitur ergo, quod omne mutabile, principiatum est : et nullum principiatum universaliter potest esse omnium principium : ergo nullum mutabile potest esse omnium principium : mutabile ergo quod de necessitate principiatum est, erit a principio immutabili, quod ante omne mutabile est. Quod autem ante omne mutabile est, non est nisi unum : ergo unum solum est principium omnium principiatorum spiritualium et corporalium.

5. Adhuc, Omne principiatum secundum esse suum et bonum, dependens est ad aliud quo in esse et bono perficiatur. Ista igitur dependentia, aut deducetur in infinitum ut semper unum ab alio dependeat, ita quod in nullo uno stet quod ad aliud non dependeat : aut circulariter reflectitur in seipsam, aut stat in uno a quo alia sic accipiunt perfectionem in esse vero et bono, quod ipsum plenitudinem esse veri et boni habet in seipso, quam a nullo accipit, sed in omnia transfundit.

Sed primum horum stare non potest : sicut enim dicit Aristoteles in primo de *Anima*, et in primo *Posteriorum*, demonstrationes non abeunt in infinitum : theoricæ enim stant ad causam, practicæ autem ad opus : cum igitur resolutio principiati in principium, via demonstrationis theorica sit, nullo modo potest abire in infinitum : et si abiret in infinitum, numquam esset devenire ad hoc vel illud principiatum : ante quodlibet enim hoc vel illud essent infinita, quæ non contingit pertransire nec actu nec intellectu.

Eodem modo secunda via impossibilis est : quia probatum est in primo *Posteriorum*, quod non contingit circulo fieri demonstrationem : sequeretur enim, quod idem esset principium et principiatum a seipso : et verificarentur contradictoria de eodem, erit enim idem principium et non principium, et idem principiatum et non principiatum, quod valde inconveniens est.

Relinquitur ergo, quod tertia via stet, scilicet quod omnia sint principium, vel a principio : et quod omnia quæ sunt a principio, dependeant ab uno quod a nullo alio dependet, et omnibus largitur esse verum et bonum.

6. Adhuc, Omnis multitudo reducitur ad unum, ut probatur in II *Arithmeticæ* : constat autem, quod multitudo est in principiatis : ergo hæc multitudo est multitudo processuum ab uno.

Dicit etiam Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « quæ multa sunt processibus, sunt unum principio [1] : » constat autem, quod omnia principiata, processibus sunt multa : omnia ergo talia sunt unum principio : quæcumque autem sunt unum principio, ab uno descendunt principio, et eorum principium est unum : ergo omnium principiatorum est principium unum.

In contrarium ejus videtur esse,

1. Quod dicit Manichæus, scilicet quod aliud sit principium boni, et aliud principium mali, sic objiciens : Bonum et malum sunt genera aliorum, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis* : nec dicuntur genera aliorum, secundum quod genus dicitur ambitus prædicabilium secundum unam rationem, sicut substantia et qualitas dicuntur genera : videtur ergo, quod genera dicuntur, quia a diversis principiis sunt fluentia : videtur ergo, quod duo principia sint, unum boni, et alterum mali. Sed quia de hac quæstione in prima parte *Summæ theologiæ*, tractatu de *summo bono*, multum disputatum est, ideo quæ ibi

[1] S. Dionysius. Lib. de Divinis nominibus, cap. 13.

dicta sunt, hic subjaceant et supponantur[1].

2. Alia via adhuc plura videntur esse principia. Videtur enim, quod spiritualium et corporalium non idem sit principium : omne enim principiatum per se aliquam habet similitudinem cum principio : constat autem, quod primum principium summus spiritus est, æternus, et increatus : cum hoc autem nullam habet similitudinem creatura corporalis : ergo videtur, quod creatura corporalis non ab eodem principio sit, a quo est creatura spiritualis.

3. Adhuc, Quæcumque ab eodem principio fluunt, ejusdem ordinis sunt et consentanea sibi invicem : corporalis et spiritualis creatura non sunt consentanea sibi invicem. Sapient. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Ergo corporalis creatura et spiritualis non sunt ab eodem principio, per locum a destructione consequentis.

4. Adhuc, In omnibus proportionabilia sunt efficiens, et id ex quo fit, sive materiale principium : dicit enim Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*, et Commentator ibidem idem asserit, quod « nihil est in potentia in alio, nisi quod uno et eodem motore educitur de illo : » si ergo spiritualium et corporalium non est idem materiale principium, non erit idem motor qui et corporalia et spiritualia de potentia educat in actum : constat autem, quod non est idem materiale principium spiritualium et corporalium : aliud est ergo principium spiritualium, et aliud corporalium, et sic sunt duo principia.

5. Arguunt etiam Manichæi ad hoc, dicentes quod corporalia plerumque confusa sunt et inordinata, spiritualia autem ordinata : inordinata autem et ordinata ab eodem principio non videntur esse : et sic videtur esse aliud principium corporalium, et aliud spiritualium. Et alia multa ex Evangelio inducuntur, et epistolis Pauli de Deo hujus sæculi, et de arbore bona et de arbore mala, et plantatore bono et plantatore malo : quæ diligenter in prima parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *summo bono et summo malo* notata sunt, nec hic oportet repetere.

IN CONTRARIUM hujus est, quod mundus archetypus, omnium eorum quæ facta sunt, principium est, eo quod sunt in ipso sicut artificiata in arte artificis. In omnibus autem generaliter verum est, quod una est ars et una est scientia oppositorum et dissimilium et inæqualium : hoc ergo maxime est in prima arte, cum, sicut dicit Aristoteles in sexto *Ethicorum*, ars sit factivum principium cum ratione omnium eorum de quibus est ars. Est autem ars prima, quæ dicitur mundus archetypus, una notitia boni et mali : boni per formam, mali per privationem, et corporalis et spiritualis creaturæ, et ordinati et inordinati, mobilis et immobilis, materialis et immaterialis, et multi et unius : dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[2], quod « cognoscit mobilia immobiliter, materialia immaterialiter, confusa in ordine ad unum inconfusibiliter, multa unite : » ergo omnium horum prima ars videtur unicum principium : sed quorumdam per se, quæ propria virtute facit et constituit, et vocat ad esse et veri formam et boni : quorumdam autem per deflexionem ab illo, non principii, sed principiati a principio : quæ deflexio principiatum facit deficere a participatione perfecta esse, veri, et boni, quod omnibus largiter influit primum principium. Sed contra.

[1] Cf. Iam Part. Summæ theologiæ B. Alberti, Tract. VI, Quæst. 26, Memb. 2, Art. 1, 2 et 3. Tom. XXXI nostræ novæ editionis. Cf. etiam, Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. II, Art. 2. Tom. XXV.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Solutio. Et hoc est concedendum : hoc enim consonat fidei Catholicæ, et etiam philosophiæ.

Unde dicendum, quod quando quæritur de uno principio, quæritur de principio quod est in ratione efficientis, et formæ, et finis universi esse veri et boni quod est in omnibus creatis, et sine quo nihil de esse vero et bono potest esse in aliquo creatorum. Et hoc principium non potest habere aliquid præjacens ex quo et in quo operetur ut in materia, nec potest uti instrumento, nec dispositionibus aptantibus materiam. In omnibus enim principiis quæ supponunt materiam et utuntur instrumento et dispositionibus, aliquid de esse est a materia, et aliquid ab instrumento, et aliquid a dispositionibus : et sic illa principia non sunt causa universi esse veri et boni quod est in causatis, nec sunt sufficientis potentiæ ad producendum in esse sua causata, et sic non possunt prima esse principia. Primum enim principium sive prima causa est, ut dicitur in libro de *Causis*, dives in se, et dives in omnibus, et ut habetur etiam, ad Roman. x, 12 [1]. Et quod dicitur *dives*, dicitur propter abundantiam potentiæ et virtutis in producendo : et ideo si in aliquo deficiat potentia in producendo, sequitur quod non sit dives, et per consequens, quod nec sit principium primum.

Hoc autem modo quærendo de principio primo, omnibus ratione utentibus ipsa veritas persuadet, primum principium non esse nisi unum solum, sicut probant auctoritates et rationes ad primam partem inductæ.

Ad object. 1. Ad id ergo quod objiciunt Manichæi [2], dicendum est, sicut dictum est in prima parte *Summæ theologiæ* [3], tractatu de *bono et malo*, quæstione, Utrum sit summe malum, sicut est summe bonum ? quod error Manichæorum ex ignorantia provenit. Putabant enim, quod sicut bonum est quod est a bono, et plantatum in forma boni ejus a quo est : ita malum esset, quod est a malo, et plantatum in forma mali ejus a quo est : et hoc jam in præhabitis ostensum est esse falsum : malum enim non est forma mali, et malitia non est forma : sicut enim dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Malum nec est quid existens, nec quid in existentibus [4] : » unde non est forma, sed defectus pulchri et boni secundum formam : et ideo illud in quo est malum, malo non formatur, sed deformatur, et privatur modo, specie, et ordine in esse, et forma veri et boni, propter quod non potest habere principium efficiens, sed deficiens, ut dicit Augustinus : et hoc est liberum arbitrium hominis vel Angeli deflexum a summo bono.

Et quod dicit Philosophus, quod bonum, et malum non sunt in genere, intelligit, quod non sunt in genere uno, secundum quod unum genus facit una coordinatio prædicabilium : sed sunt in omni genere, ita quod bonum in substantia est substantia, et in qualitate qualitas, et in quantitate quantitas, et sic de aliis. Malum autem in omni genere est ut privatio boni : et sicut ens secundum formam et actum, et privatio entis secundum formam et actum, non reducuntur in diversa principia agentia in natura, sed in unum agens, et in alterum deficiens ab illo, quod non est agens, sed deficiens ab actione : ita bonum et malum

---

[1] Ad Roman. x, 12 : *Non est distinctio Judæi et Græci : nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum.*

[2] Super errorem Manichæorum, cf. Opera B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 2. Tom. XXVII editionis nostræ. Cf. etiam, IV Sententiarum, Dist. XIV, Art. 31. Tom. XXIX.

[3] Cf. Iam Partem Summæ theologiæ B. Alberti, Tract. VI, Quæst. 26 et 27. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

[4] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap 4.

reduci non possunt in diversa principia agentia, sed in unum agens, et in alterum deficiens ab illo : et hoc est quod dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* sic : « Omne quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. At ille ad quem non esse pertinet, non est causa deficiendi : boni ergo tantum causa est. Et mali non potest esse aliqua causa nisi deficiens : causa autem deficiens in nullo potest esse principium primum [1]. »

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod hoc verum est, quod omne principiatum aliquam similitudinem habet cum principio, si per se et non per accidens principiatur ab illo : sed illa similitudo in his quæ agunt secundum intellectum, non est nisi secundum convenientiam ideæ et ideati : et quia intellectus agens sive practicus divinus, exemplar est tam corporalium quam incorporalium seipso et uno exemplari immateriali, ideo principium est tam corporalium quam incorporalium, quamvis corporalia dissimilitudinem habeant in natura ad ipsum et substantia. Et hujus exemplum est, quod intellectus artificis hominis non operatur aliquid secundum rationem et artem, nisi cujus exemplar et ratio est apud ipsum : secundum quod etiam dicit Aristoteles, quod in hac consideratione fundamentum est ex fundamento, et paries ex pariete, et ictus sive plaga ex plaga, et universaliter domus illa quæ est in lapidibus et lignis ex illa quæ est in anima architectonici, quamvis intellectus architectonici in substantia et natura nullam penitus habeat similitudinem cum fundamento, tecto, et domo.

Et quod dicitur, quod principiata conveniunt cum principio in substantia et natura, non universaliter verum est, nisi de illis principiis quæ naturaliter et substantialiter sunt in principiatis, et sic constituunt ea. Et hoc intellectui agenti sive practico non convenit respectu suorum principiatorum : quia de ipso dicit Anaxagoras, quod est separatus et immixtus nulli, nihil habens commune : et ideo similitudinem non habet ad sua causata, nisi per exemplar.

Ad aliud dicendum, quod quæcumque sunt ab eodem principio essentiali et connaturali, consentanea sunt : sed non est verum, quod quæcumque sunt ab eodem principio effectivo, quod secundum intellectum operatur, et separatum est ab effectibus suis, illa sint consentanea : possunt enim ex principiis intrinsecis esse discordantia, sicut corpus et anima : corpus enim propter corruptionem contractam (quæ *fomes* vocatur) potest impelli ad unum, et anima ex imagine Dei quam intra se habet, potest inclinari ad oppositum : cum tamen sint ab eodem principio, sicut dicit Apostolus, ad Roman. VII, 22 et 23 : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Ad object. 3.

Ad aliud dicendum, quod spiritualium nullum est materiale principium, ut dicit Boetius : quia illa de nihilo creantur, ut probat Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram.* Ad object. 4.

Et quod dicitur, quod proportionalia sunt efficiens et materia, non generaliter est verum, nisi de efficiente quod in causando supponit materiam : de talibus enim loquitur Philosophus in IX *primæ philosophiæ*, et non de aliis : et ideo de primo principio nihil facit ad propositum : illud enim uno modo secundum rationes diversas exemplariter producit et spiritualia et corporalia, eo quod ipsum est principium universi esse, ut dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod confusa et ordinata ab eodem separato principio esse possunt : quia confusionis et ordi- Ad object. 5.

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 20.

nationis non est causa, quod a principiis diversis sint : sed potius ordo ad principium secundum quod est in actu perfecto, causa est ordinationis, sed defluxus ab ordine in causato (quod mutabile est et quod deflecti potest) causa est confusionis et inordinationis : et ideo argumentum hoc peccat secundum non causam ut causam.

QUÆSTIO II.

Quo actu primum principium sit principium omnium et universi esse?

Secundo quæritur, Quo actu primum principium, sit principium omnium et universi esse?

Et videtur Magister dicere in libro II *Sententiarum*, distinct. I cap. 1 : *Creator enim est*, etc. [1].

1. Dicit enim, quod creare proprie est de nihilo aliquid facere : et quod creator est, qui de nihilo aliquid facit : ergo videtur, quod actu creationis principium est omnium et universi esse.

2. Adhuc, In eodem capitulo distinguens inter *facere* et *creare* dicit sic : « Facere est non modo de nihilo aliquid « operari, sed etiam de materia. Unde « et homo et Angelus dicitur aliquid fa« cere, sed non creare : vocaturque fa« ctor sive artifex, sed non creator. Hoc « enim nomen soli Deo proprie congruit, « qui et de nihilo quædam, et de aliquo « aliqua facit. Ipse est ergo creator, et « opifex, et factor : sed creatoris nomen « sibi proprie retinuit, alia vero etiam « creaturis communicavit [2]. » Ex omnibus his accipitur, cum principiatum non procedat a principio primo, nisi per actum qui proprie et per se convenit principio primo, et est diffusivus et productivus universi esse, quod ille actus creatio est.

3. Adhuc, Sicut habitum est, principium primum universi esse nihil supponit præexistens actui suo, nec materiam, nec instrumentum, nec dispositionem : quia aliter non esset universi esse principium, si aliquid esset quod sibi præsupponeret esse, et ipsum non esset ab ipso. Quod autem sic nihil præsupponit, non potest esse generans univoce vel æquivoce : nec potest esse secundum artem operans, quia hoc etiam præsupponit et materiam et instrumentum. Cum ergo actu suo deducat ad esse, ad Roman. IV, 17 : *Et vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt* : non potest habere actum, nisi actum creationis : ille enim solus est ad esse, ita quod nihil præsupponit.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, cap. A, in fine § 1 : « Creator enim est, qui de nihilo aliquid Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 5.

[2] Ibidem, cap. A, § 2.

4. Adhuc, Aristoteles in III *primæ philosophiæ* vult, quod esse et ens sit primum distinguens intellectum : et propter hoc scientia quæ considerat ens in quantum ens, est prima philosophia. Esse ergo et ens prima sunt, quæ nihil sibi præsupponunt : et deductio ad esse, non potest esse fluxus ab aliquo quod vel formale vel materiale principium sit ejus quod deducitur ad esse. Oportet igitur, quod ex nihilo sit : et sic per locum a diffinitione erit creatio : creare enim est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra. In contrarium hujus esse videtur, quod

1. Creatio actio est aliqua, qua primum principium deducit ad esse : et sic creatio aliquid medium est inter creantem et creatum : medium autem quod causale medium est, aliquid dat de esse : et sic secundum præhabita, primum principium secundum seipsum non erit causa universi esse, quod falsum est.

2. Adhuc, Si creare est aliquid de nihilo facere, sequitur quod creare est facere : facere autem semper medium est inter facientem et factum : videtur ergo, quod primum principium non per seipsum, sed per aliquid medium causa sit universi esse in creato, quod absurdum est.

3. Adhuc, Commentator super quintum *Physicorum* Aristotelis dicit, quod « actio est comparatio agentis secundum quod est agens ad patiens, et passio comparatio est patientis secundum quod est patiens ad agens. » Et ratio dicti est, quod agens non agit, nisi forma et virtus formæ qua agens actu est, fluat et procedat in patiens, quando agens ut agens comparatur ad patiens : et patiens non est patiens, nisi suscipiendo formam et virtutem agentis, qua transmutetur ad agens vel agentis similitudinem, quando comparatur ad agens. Et hoc est quod dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod « actus activorum sunt in patiente prædisposito. » Ex hoc iterum accipitur, quod creatio actio aliquod medium est inter creantem et creatum : et sic iterum sequitur, quod ab illo medio aliquid de esse sit in creato : et sic primum non erit universi esse principium, quod in philosophia improbatum est, quia sic primum principium esset imperfectum.

Sed contra. In contrarium hujus est : quia

1. Si creatio dicit medium inter creantem, et creatum : aut illud medium est creatum, aut increatum. Si creatum : cum non sit nisi creatione creatum, erit creationis creatio : et hoc de necessitate abibit in infinitum : et hoc est impossibile : falsum ergo est, quod creatio sit medium creatum inter creantem, et creaturam. Si vero sit increatum, sequitur quod plura sint increata : quia medium non est extremum.

2. Adhuc, Omne medium præsupponit extremum : quod autem aliquid præsupponit, non ex nihilo fit, sed ex aliquo : et quod ex aliquo fit, non potest esse creatum : ergo medium non potest esse creatum : paulo autem ante habitum est, quod non potest esse increatum. Ergo nec potest esse creatum, nec increatum : et sic nihil est : quia omne quod est, aut est creatum, aut increatum.

3. Adhuc, Constat, quod creatio actio in Deo creante aliquid est. Si ergo creatio aliquid est, et medium est, cum medium non sit extremum, erit aliquid in Deo quod Deus non est : quod valde absurdum est.

Solutio. Solutio. Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. *Verumtamen*, laborat in solutione hujus quæstionis dicens, quod « hæc verba, scilicet *creare*, « *facere*, *agere*, et alia hujusmodi, de « Deo non possunt dici secundum eam « rationem qua dicuntur de creaturis. « Quippe cum dicimus Deum aliquid fa- « cere, non aliquem in operando motum « illi inesse intelligimus vel aliquam in « laborando passionem, sicut nobis solet « accidere : sed ejus sempiternæ volun- « tatis novum aliquem significamus effe- « ctum, hoc est, æterna ejus voluntate

« aliquid noviter existere. » Et hæc solutio bona est : et sumitur ex verbis Augustini et Strabi in Glossa super illud Genesis, I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et sic patet ex dictis, quod creatio actio non est aliquid medium inter creantem et creatum. Creatum enim obedienter se habet ad voluntatem creatoris, sive accipiatur in potentia creantis, sive accipiatur in esse secundum quod actu est : aliter enim non esset verum quod dicitur, ad Roman. IV, 17, quod *vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.*

Unde dicendum, quod creatio hic est exitus in esse ejus quod fit ex nihilo, et proprie actio est primi principii, quod est principium universi esse. Sed non dicitur de ipso ea ratione qua dicitur de creaturis : in creaturis enim actio temporalem motum significat : quia in creaturis agens ut agens non comparatur ad patiens, nisi per influxum actus et virtutis in patiens, quibus ipsum agens transmutat patiens : et talis influxus motus temporalis est. Cum autem de Deo dicitur agere, sive de primo principio, non significatur aliquid quod actus vel virtus sit in agente influens patienti, sed quod ad imperium voluntatis totum creatum secundum id quod est, et secundum totum esse suum, ad esse vocetur ex nihilo sine motu agentis. Et hoc est quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. *Verumtamen* : « Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si « dicatur, juxta ejus voluntatem, vel per « ejus voluntatem aliquid noviter contingere vel esse : ut in ipso nihil novi « contingat, sed novum aliquid sicut in « ejus æterna voluntate fuerat, fiat sine « aliqua motione, vel sui mutatione[1]. »

Ad prima ergo quatuor argumenta dicendum, quod procedunt, et de necessitate concludunt.

Ad object. 1. Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod creatio secundum quod medium est et esse habet, non est nisi in creato ut passio : et nihil aliud est, nisi ipsius creati fieri ex nihilo. Secundum quod autem refertur ad creantem, non est aliquid rei diversum ab ipso creante, sed est ratio qua secundum voluntatem (quæ omnium causa est) refertur ad hoc fieri nunc, quod ante non fuit. Actio enim in creante est creatrix essentia, relata per voluntatem ad hoc, quod aliquid nunc de novo fiat ex nihilo.

Ad aliud dicendum, quod hoc sequeretur, si diceretur creatio medium reale esse, quo ut medio uteretur creator in creando : hoc autem jam negatum est. Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod dictum Commentatoris intelligitur de agente et patiente physicis et physice : et tale agens non potest esse primum principium : illud enim nihil sui influit in patiens per actum quo agit : sed agere suum est pro libertate voluntatis hoc vel illud ex nihilo ad esse vocare : vocans enim extra vocatum est, et nihil essentialium suorum habet in vocato. Ad object. 3.

Tria quæ in contrarium hujus inducuntur, procederent, si poneremus, quod creatio esset reale medium, quod secundum esse esset in utroque extremorum, sicut actio physica est inter agens et patiens : hoc autem non dicimus : creatio enim secundum esse non est nisi in creato, quod secundum suum fieri refertur ad creantem : et cum relativum de necessitate ponit suum correlativum, in creante non ponit creatio nisi rationem respectus creantis ad creatum. Unde respectus oppositi, quos dicunt *creatura* et *creator*, non secundum unum modum sunt in utroque relativorum : sed in creatura respectus est secundum esse, quia illa mutatur secundum esse : in creatore autem non est nisi secundum rationem et dici, eo quod creando non movetur nec mutatur, sed comparatur ad creatum secundum essentialem Ad al. as object.

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. B. Tom. XXVII novæ editionis nostræ, pag. 23.

voluntatem determinatam ad hoc, quod aliquid nunc fiat ex nihilo.

Alia plura de creatione inquirenda in prima parte *Summæ* theologiæ, tractatu de *nominibus quæ temporaliter Deo conveniunt*, quæstione de *hoc nomine*, *Creator*, determinata sunt [1].

QUÆSTIO III.

De proprietatibus primi principii.

Tertio quæritur, Quæ sint primi principii proprietates? hæ enim plures colliguntur a Philosophis, Avicenna scilicet, et Algazele in metaphysicis suis. Et sunt inter eas quædam primæ, quædam consequentes ex illis.

Et ideo hanc quæstionem dividimus in tres partes, ut scilicet primo quæratur de primis.

Secundo, de consequentibus.

Tertio, de comparatione sui ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

MEMBRUM I.

De primis proprietatibus primi principii.

Primo quæritur de primis proprietatibus, quæ duæ sunt, scilicet quod primum est, et quod principium est.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Qua intentione dicatur primum?

Quæritur ergo primo, Qua intentione dicatur *primum?*

1. Dicit enim Aristoteles quod « primum est, ante quod nihil. » Et intelligitur ante secundum ordinem principii. Si ergo primum principium est principium universi esse, et (sicut dicit Avicenna) facit debere esse in omnibus aliis: sequitur quod in universo esse nihil est ante primum: et sic videtur concludi, quod ipsum ex nihilo est. Quod autem ex nihilo est, antequam sit, possibile est ad esse secundum aliquam causam: et quod possibile est ad esse secundum aliquam causam, secundum illam principiatum est: et quod ab alio principia-

[1] Cf. I^am Partem Summæ theologiæ B. Alberti, Tract. XIII, Quæst. 53. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

tum est, primum principium non est. Ergo a primo ad ultimum, si primum principium est ante quod nihil est, primum principium non est primum principium.

2. Adhuc, Avicenna dicit et probat, quod omne quod ex nihilo est, de se nihil est : si enim de se aliquid esset, tunc secundum esse non dependeret ex alio, sed primo esset in potentia, et postea in actu : et si esset in potentia, oporteret quod illa potentia radicaretur in aliquo quod est ante se : ante se autem non habet nisi nihil : nihil autem nullius radix esse potest : quia non entis, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, non sunt species, nec differentiæ, nec potentiæ, nec virtutes. Ergo videtur, quod potentia ad esse non radicetur in eo quod est nihil : et sic id quod ex nihilo est, in quantum ex nihilo est, nullam potentiam habet ad esse et nihil omnino est, et sic de se nihil est. Si ergo primum principium est, ante quod nihil, et ex nihilo est, sequitur quod de se nihil sit et ab alio principiatum in esse : et sic sequitur, quod non sit universi esse principium, et quod non facit omnia debere esse in omnibus quæ sunt, ut dicit Avicenna. Videtur ergo, quod primum principium hoc modo non dicatur primum.

3. Adhuc, Cum dicitur, *Primum principium*, significatur ens determinatum et distinctum : ens autem determinatum et distinctum non est primum : cujus probatio est, quod ad ens determinatum sequitur ens, et non convertitur. Videtur ergo quod primum principium non possit esse primum simpliciter.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod in omni ordine causæ est unum primum : constat autem, quod aliquis est ordo causarum universi esse, esse enim non æquivoce est in his quæ sunt : et regulariter verum est, ut dicit Aristoteles in II *primæ philosophiæ*, quod omne quod est in multis, non æquivoce ens in illis, est in uno primo quod est principium et causa omnium aliorum : oportet ergo, quod sit aliquod principium universi esse.

SOLUTIO. Dicendum, quod primum principium est, quod esse non habet ab alio, sed a seipso, et facit debere esse in omnibus quæ sunt. Et ideo eleganter dictum est, quod est fons esse, esse fluens in omnia quæ sunt : sicut lumen solis omnibus influit illuminationem. Et hoc primum, ut dicit Aristoteles, est ante quod nihil est. Sed locutio duplex est : ex compositione, et divisione. Negatio enim quæ est per compositionem in hoc quod dico, *nihil*, potest negare totum, scilicet et ordinem qui notatur in habitudine præpositionis, *ante* : et prædicatum quod intelligitur in hoc termino, *nihil* : nihil enim idem est quod non aliquid : et sub hoc sensu hæc locutio composita est et vera : et sensus est, Primum est, non ante quod est aliquid. Potest etiam negatio negare prædicatum relicto ordine qui importatur per præpositionem : et sic divisa est et falsa : et est sensus, Primum principium est, ante quod est non aliquid : hoc enim falsum est, quia si sic, sequeretur quod ex nihilo esset. — Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc non sequitur, nisi in sensu divisionis : et sic falsa est : nec mirum est si falsum sequitur ex falso. — Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod dictum Avicennæ necessarium est : sed primum principium non est ex nihilo : non enim sequitur, si nihil est ante primum principium, ita quod negetur et ordo et ens ad ante, quod ante primum principium sit nihil : sed sequitur, quod primum principium non habet ordinem ad aliquid ante, sive affirmando sive negando. Unde non habet ordinem ad nihil ex quo fit : et destructo hoc ordine non sequitur aliquid inconvenientium quæ concludit Avicenna : quia non sequuntur, nisi posito ordine ad nihil, quod est ante ea quæ fiunt ex nihilo. — Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod duplex est determinatio in entibus. Est enim deter- — Ad 3.

minatio ex differentia contrahente: et hæc relinquit compositionem, et ponit ante se ens indeterminatum, sicut species ponit genus. Est etiam determinatio ex relatione: sicut cum dicimus, iste est dexter, et ille est sinister. Et hæc determinatio quia nihil addit vel minuit vel mutat in determinato, ut dicit Boetius, nullam inducit compositionem: sed æqua est simplicitas et in determinato et in non determinato: et si est æqua simplicitas, et æqua prioritas, quia simplicitas causa prioritatis est. Et hoc modo determinatum ens dicit primum principium: quia primum non dicit nisi privationem relationis ad ante: et principium relationem causæ dicit ad posterius: et ideo non sequitur, quod esse indeterminatum sit ante primum principium.

Quod objicitur in contrarium, procedit.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Qualiter principium *dicatur ?*

Secundo quæritur, Qualiter dicatur *principium ?* Hæc est enim secunda proprietas ejus. Principium enim in plus est quam causa.

Dicitur enim *principium* initium ex quo est rei inchoatio: sicut dicitur principium lineæ, ex quo est inchoatio, et principium motus, et principium viæ: cum tamen nihil horum sit causa proprie loquendo. Dicitur enim principium generationis cor: cum tamen non sit causa.

Et constat, quod nullo istorum modorum primum principium dicitur primum principium: eo quod principium hoc modo dictum, aliquid est ejus cujus est principium: primum autem principium nihil est eorum quorum est principium: et sic hoc modo primum principium non dicitur esse principium.

Si dicatur, quod primum principium dicitur principium sicut causa est principium.

CONTRA: Causa dicitur quatuor modis, scilicet efficiens, materialis, formalis, et finalis. Si ergo primum principium dicitur principium ut causa, aliquo istorum modorum dicetur principium: constat autem, quod

1. Non dicitur principium secundum causam formalem: quamvis enim forma secundum id quod est principium formale, non habeat causam, tamen secundum esse in effectu causam habet efficientem: et secundum quod fundatur in esse, exigit materiam ut subjectum. Primum autem principium ideo dicitur *primum*, quia ad nihil dependet ut causans ipsum, nec secundum id quod est, nec secundum ipsum esse: nec exigit aliud in quo fundetur in esse. Ergo non dicitur principium sicut forma.

2. Nec dicitur principium sicut materia: quia quamvis materia sive hyle, secundum id quod est, non habeat causam, eo quod nec ab efficiente, nec a forma, nec a fine habet materia, quod materia est: tamen secundum esse in effectu sive in actu esse hoc vel illud, causam habet formam: et ut moveatur ad effectum, causam habet finem qui movet materiam: dicit enim Aristoteles in I *Physicorum*, quod materia appetit formam, sicut turpe bonum, et fœmina masculum. Habet etiam efficientem quo movetur ad effectum materia. Principium autem primum ad nihil penitus se habet sicut ad principium quo secundum id quod est vel secundum esse aliquo modo dependeat ad ipsum. Finis autem ultimi non est finis alius: et si primum principium simpliciter est finis, qui appetitur ab omni eo quod appetit esse quocumque modo: esse enim appetitur ab omnibus in quantum est divinum: et propter

illud, sicut dicit Dionysius, agunt omnia quæcumque agunt, quidquid agunt : et desiderant ipsum, vel motu naturalis appetitus, vel sensibilis, vel rationalis, vel intellectualis : tunc sequitur, quod primum principium sit, quod appetitur ab omnibus, et ad quod sunt omnia, et ad quod moventur omnia, et quod secundum se non dependet ad aliquid aliud, sed omnia dependent ad ipsum. Et hoc quidem concedendum est secundum dicta Sanctorum et Philosophorum.

3. Adhuc autem, Primum principium non est principium ut efficiens : quia hoc invenitur dupliciter, scilicet physicum, et metaphysicum. Physicum mixtum est materiæ : de hoc enim dicitur ab Aristotele in lib. XVI de *Animalibus*, quod si non tangit, non agit : et si non agit, non sequitur alteratio : sicut virtus formativa est in semine efficiens et formans. Et hoc modo non potest esse principium efficiens primum principium propter tres causas : quarum prima est, quod hoc modo principium existens, principiatum est ab alio : virtus enim formativa in semine, principiata est a virtute formativa in generante. Primum autem principium non potest esse principiatum ab aliquo, neque secundum id quod est, neque secundum esse, neque secundum aliquem existendi modum. Secunda causa est, quia principium efficiens, quod est in materia, non potest esse principium universale, sed particulare : non enim est principium, nisi ad cognata per materiam, eo quod, sicut dicit Aristoteles in II de *Anima*, actus activorum non sunt nisi in suis patientibus et dispositis. Primum principium autem principium est universi esse, nec est esse quod non principiatur ab ipso, et suum esse nulli debet nisi sibiipsi. Tertia causa est, quod primum principium nulli rei potest esse permixtum. Unde in libro de *Causis* dicitur, quod primum regit res omnes, præterquam quod commisceatur cum eis : omne enim permixtum sicut limitatum est in essentia ad terminos ejus cui commixtum est, ita permixtum est in virtute, et retractum sive restrictum ad terminos potentiæ ejus cui permixtum est. Primum autem, ut dicit Augustinus, supra et extra omnia est non exclusum, et intra omnia non inclusum, et sub omnibus non depressum, et supra omnia non elatum, nec est virtutis finitæ sed infinitæ. Hoc igitur modo non potest dici principium primum.

Si vero dicatur, quod est principium efficiens separatum, sicut artifex principium est artificiati, separatus tamen ab ipso : videtur incidere error Platonis. Artifex enim non est principium nisi per exemplar aliud a se ad quod respicit, et supposita materia. Dicit enim Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod ars est factivum principium cum ratione, et Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. 1, *Creationem*, etc., dicit quod « facere est non modo de nihilo aliquid « operari, sed etiam de materia[1] : » facere enim dicit motum efficientis, quo efficiens transmutat materiam in id quod facit. Constat autem, quod hoc modo primum principium non est principium : quia nec ad exemplar respiciens operatur, nec materiam supponens.

4. Adhuc, Constat, quod primum efficiens est efficiens per se : efficiens autem per se est efficiens per formam : et sic si primum efficiens est efficiens per se, est principium ut forma, quod prius negatum est.

5. Adhuc, Cum primum principium in omnibus sit essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : videtur quod primum principium a nullo sit separatum : sicut etiam, Act. XVII, 27 et 28, dicitur : *Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*. Et sic videtur, quod non posset dici principium ut efficiens conjunctum, vel efficiens separatum.

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. A, § 2.

o. Solutio. Dicendum, quod primum principium dicitur principium per se, et non per accidens : quod enim per accidens est, non potest esse primum, ut probat Aristoteles in I de *Cœlo et Mundo*. Et dicitur *per se principium* : quia in se habet unde sit principium universi esse : nec est aliquid a quo accipiat vel dependeat secundum aliquid unde sit principium, vel a quo sit principium, vel propter quod : sed ex seipso habet, et in seipso, et propter seipsum esse principium : ex se efficienter : in se formaliter, secundum quod causa exemplaris *formalis* dicitur : propter se finaliter, omnia enim propter seipsum fecit. Habet etiam in seipso ut principiet, vel non principiet : eo quod prima causa domina est sui actus, et in sui libertate habet principiare, vel non principiare : et principiare unum, vel plura, vel multa, vel pauca, sic, vel aliter pro libertate voluntatis : ad nullum enim horum aliquo extrinseco vel disponitur vel compellitur, ut dicit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ*[1] :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens.

Et ideo oportet, quod sit principium per intellectum practicum sive operativum, et per voluntatem, ut in libro II *Sententiarum* dicit Magister, distinct. I, cap. 2 : « Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur, juxta ejus « voluntatem, vel per ejus voluntatem « aliquid noviter contingere vel esse : « ita ut in ipso nihil novi contingat, sed « novum aliquid sicut in ejus æterna « voluntate fuerat, fiat sine aliqua mo- « tione, vel sui mutatione[2]. » Sic ergo dicitur principium universi esse, et secundum causam efficientem, finalem et formalem.

Ad primum ergo dicendum, quod non hoc modo primum principium dicitur esse principium : sed dicitur principium ut causa : quia primum principium nihil est eorum quorum est principium, ut dicit Bernardus *super Cantica*, Deus est esse omnium non materiale, sed causale. Ad 1.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod primum principium dicitur principium et forma, secundum quod Boetius in libro de *Trinitate* distinguit formam ab imagine. Forma enim dicitur foris manens, et ad se formans, sicut sigillum. Imago autem formæ dicitur formatum imitans illud in materia, sicut sigillatum imitatur sigillum, ut dicit Plato. Et ideo dicit, quod principiata procedunt a primo principio sicut a quodam ethivagio sive sigillo. Et hoc modo exemplar et paradigma forma sunt. Objectio autem facta procedit de forma quæ est imago formæ in materia : et est in argumento fallacia æquivocationis.

Ad autem quod objicitur de causa materiali, simpliciter concedendum est. Ad 2.
Deus enim non est principium ut materia : quamvis hoc dixerunt quidam Philosophorum, ut in præhabitis ostensum est. Et quod objicitur de causa finali, simpliciter concedendum est. Unde, Proverb, xvi, 4, dicitur : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

Ad III quod objicitur de causa efficiente, dicendum quod Deus non est Ad 3.
principium ut causa efficiens in materia, sicut probant objectiones ad hoc inductæ : sed est efficiens ut causa separata, sicut artifex principium est artificiati. Non tamen sequitur aliquid de errore Platonis : non enim dicimus, quod respiciens ad exemplar, respiciat ad aliquid quod non est ipse, vel extra ipsum, sed exemplar est idem ipse : si enim exemplar esset diversum ab ipso, cum exemplar aliquid principiet et cau-

[1] Boetius, Lib. III de Consolatione philosophiæ, metr. 9.

[2] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. B, in medio. Tom. XXVII opp. B. Alberti, pag. 23.

set de esse, non esset ipse causa totius et universi esse, et sic non esset principium primum et per se. Similiter si præsupponeret sibi materiam, cum materia principium sit esse alicujus, non esset ipse per se causa totius et universi esse. Et ideo principium est ad esse vocans et materiam et materiatum, sicut dicit Apostolus, ad Roman. IV, 17 : *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Unde artifex faciens artificiata ad exemplar quod non est ipse, et præsupponens materiam, est efficiens imperfectum : nulla autem imperfectio convenit principio primo. Et in hoc principium primum non convenit artifici, nisi per eminentiam et excellentiam, sicut et alia mystica de Deo exponuntur.

Ad 4. AD IV quod objicitur de forma, dicendum quod principium primum formaliter principium est, ut paradigma et exemplar : sed non est ut forma quiescens in materia, quæ imago et non proprie forma dicitur.

Ad 5. AD ILLUD quod objicitur, quod Deus est in omnibus essentialiter, præsentialiter, potentialiter, dicendum quod non dicitur ideo, quod Deus sit immixtus omnibus : sed ideo quia localitate rei non diffinitur: quod enim terminis rei creatæ continetur et commensuratur, finitum est : Deus autem infinitus est secundum esse, et secundum potentiam: et ideo non potest esse intra aliquid, quin possit esse extra : nec extra aliquid, quin sit intra : nec supra, quin sit subtus : nec subtus, quin sit supra absque sui commixtione per essentiam cum re aliqua.

MEMBRUM II.

De consequentibus proprietatibus primi principii.

Deinde, Quæritur de consequentibus proprietatibus primi principii.

Sunt autem quædam consequentes ipsum, quia est *primum* : quædam autem, quia est *principium*.

Consequens ipsum, quia est primum, est quia ipsum est ens necesse omnino et omnimode, nullo modo existens in potentia secundum aliquid sui.

Et hoc probatur sic :

1. Necesse esse multipliciter dictum est : quæ multiplicitas in tribus modis est. Dicitur enim *necessarium positione*, sive hypothesi, sive consequentia : sicut cum dicitur, Si videro te ambulare, necesse est te ambulare : cum tamen me te videre non sit necessarium, sed contingens : nec te ambulare sit necessarium, sed contingens. Dicitur etiam *necessarium causaliter*, sicut dicimus, quod luna interposita inter visus nostros et solem, necesse est eclipsari solem. Et hoc necessarium est in demonstrationibus. Tertio, dicitur *necessarium rei*, quando scilicet rem sic necesse est esse, quod in nulla parte sui est possibilis vel contingens.

Hi modi reducuntur ulterius ad duos, scilicet, ad necessarium consequentiæ, et ad necessarium consequentis sive rei. Necessarium consequentiæ est, quod ex habitudine propositionum et terminorum de necessitate sequitur ad alterum. Necessarium autem rei est, quod nulla positione facta potest fieri possibile ad non esse. Et hoc solum est illud, quod ad nihil extra se vel intra se existens habet dependentiam secundum esse. Dico autem *extra se*, ut ad causam efficientem, formalem, finalem, et materialem. Quod enim dependet ad causam aliquam secundum esse, posita illa causa non esse, sequitur et ipsum non esse : et sic aliqua positione facta, possibile est ipsum non esse : et sic non necesse est esse omnino et omnimode. Et dico *intra se*, sicut id quod habet partes sive essentiales, sive integrales, sive potestativas : quod enim partes tales habet, secundum esse dependet ad ipsas : et si ponatur una vel plures earum non esse, et ipsum

non erit : et sic non omnino necesse est esse.

Et ex hoc sequitur, quod *primum*, quod necesse est esse, sit simplex et unum, in quo nullus penitus est numerus : et, sicut dicit Proclus, seipso est unum et unicum : sicut unitas seipsa una est.

Sequitur etiam ex hoc, quod id quod necesse est esse omnino et omnimode, est causa omnium aliorum, a nullo causatum.

Sequitur etiam ex hoc, quod impossibile est, quod ipsum secundum aliquid sui sit in potentia. Cujus probatio est, quia quod possibile est esse, hoc etiam aliquo modo possibile est non esse. Quod autem necesse est esse, non possibile est non esse : possibile autem non esse, et non possibile non esse, contradictoria sunt : ergo necesse esse, et possibile non esse, habent se ad invicem ut contradictoria. In eodem ergo numquam sunt necesse et possibile esse.

2. Adhuc, Necesse esse, et possibile esse, et contingens esse, ordinem habent inter se : et probatum est in sexto *primæ philosophiæ*, quod ab eo quod est necesse sive semper, causatur id quod est raro, et id quod est frequenter per defectum ab ipso : sed quod est raro vel frequenter, est possibile et contingens : ergo omne possibile et contingens causatum est : probatum autem est paulo ante, quod primum principium nullo modo potest esse causatum : ergo nullo modo potest esse possibile vel contingens, sed necesse est esse omnino et omnimode. Ex quo sequitur, quod omne secundum post primum principium, est aliquo modo possibile et contingens : primum autem solum necesse est esse omnino et omnimode.

3. Adhuc, Si daretur primum possibile esse, cum omnis possibilitas radicetur in aliquo, quod ut principium est ante possibile, oporteret quod ante primum esset aliquid in quo radicaretur illa possibilitas, et ad quod secundum esse dependeret possibile : jam autem habitum est, quod primum secundum esse ad nihil dependet : ergo primum non potest esse possibile, sed necesse est esse omnimode.

4. Adhuc, Si detur primum non necesse esse, cum ad non necesse esse sequitur possibile non esse, sequitur quod primum possibile est non esse. Ponamus ergo non esse : falso enim et non impossibili posito, quod accidit est falsum et non impossibile, ut dicit Aristoteles in I *Priorum :* sed primum, ut dicit Avicenna, facit esse debere omne quod est : si ergo primum ponatur non esse, sequitur quod nihil est, et nihil potest esse : hoc autem falsum est et impossibile : et sequitur ex hoc, quod primum ponitur esse ens possibile : ergo primum esse ens possibile, est impossibile : relinquitur igitur, quod primum principium sit ens necesse et nullo modo possibile.

Hæc est igitur prima proprietas quæ sequitur ad primum principium in quantum est primum : et ex hac, ut dicit Avicenna, sequitur quod primum nullo modo est accidens : accidentis enim esse est inesse, et secundum esse dependet ad subjectum a quo est et in quo habet esse : jam autem habitum est, quod primum ad nihil dependet secundum esse, vel secundum aliquem modum essendi.

Sequitur etiam ex hoc secundum Avicennam, quod primum nec est virtus corporalis, nec virtus in corpore. Virtus enim corporalis est, quæ major est in majori corpore, et minor in minori, ut caliditas, et albedo, et ad subjectum dependet secundum esse : habitum autem est, quod primum principium ad nihil dependet secundum esse. Virtus vero in corpore dicta est, quæ licet non sit in majori major, et in minori minor, tamen instrumentaliter utitur et complexione et compositione corporis, ut visus, auditus, et universaliter anima : et sic secundum esse et operationem virtus quæ dicitur *virtus in corpore*, non corporalis, dependet ad aliud : habitum autem

est, quod primum principium nec secundum esse nec secundum operationem ad aliud dependet, nec aliquo indiget, sed sibi sufficiens est ad esse et operationem omnino et omnimode.

Sequitur etiam ex hoc secundum Avicennam, quod primum non est corpus. Omne enim corpus divisibile est, et ea in quæ dividitur, natura sunt ante ipsum : habitum autem est, quod ante primum principium natura vel intellectu nihil est.

Adhuc, Omne corpus compositum est ex forma et hyle : habitum autem est, quod primum simplicissimum est et non compositum : igitur corpus esse non potest.

Sequitur etiam ex hoc, quod primum non pendet ex aliis eo modo quo alia pendent ex ipso : omnia enim pendent ex ipso secundum esse quod habent ab ipso, et sic secundum rem referuntur ad ipsum, et indigent ipso : ipsum autem ad nihil refertur secundum rem, sed secundum rationem tantum, et nullo indiget.

Ex hoc iterum sequitur secundum Avicennam, quod impossibile est duo esse vel plura, quorum unumquodque sit ens necesse. Et hoc sic probat Avicenna : quia si duo sunt, vel plura : aut sunt omnia similia et indifferentia, aut differentiam habentia ad invicem. Si indifferentia : cum differentia sit causa numeri, ut dicit Damascenus, sequitur quod inter ea nullus sit numerus : et sic nec duo nec plura, sed unum et idem. Si autem est differentia inter ea : sequitur, quod unum sit universale in differentibus : per differentiam enim, sive propriam, sive magis propriam, sive communem, non contrahitur nec determinatur nisi commune, ut genus in specie per differentiam specificam, species in individuo per materiam, et accidens incommunicabile a quo sumitur differentia communis et propria, eo quod accidens ad esse non conducit, nec ejus quod est esse rei pars est, ut dicit Porphyrius : omne autem tale in quo commune contrahitur et determinatur per differentiam, dependet ad commune secundum esse ut ad causam essentialem : habitum autem est, quod ens necesse ad nihil dependet secundum esse : ergo impossibile est, quod plura sint quorum quodlibet sit ens necesse, et sint differentiis propriis determinata.

Ex hoc etiam secundum Avicennam relinquitur, quod nihil potest designari per prædicationem de ipso, quod aliquo modo sit additum esse ipsius. Et hoc probat Avicenna sic : Detur, quod aliquod designetur quod non sit ipsum, et sit in ipso : sicut si dicatur sapiens vel bonus bonitate vel sapientia quæ non sit ipse : hæc sapientia et bonitas constat, quod erunt causata in ipso. Aut ergo a se, aut ab alio. Si a se : tunc idem erit agens et patiens : nihil autem idem est agens et patiens nisi compositum, ut secundum aliquid sui sit agens, et secundum aliquid sui sit patiens : jam autem habitum est, quod primum non potest esse compositum : ergo hoc modo nihil potest designari in ipso. Si autem sit causatum ab alio, cum secundum hoc sit sibi aliquid esse, sequitur quod secundum aliquid sui esse dependet ad aliquid, a quo scilicet passum est secundum illud esse : et hoc jam ante improbatum est, quia primum ad nihil dependet. Et propter hoc dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], quod primum nec cogitare possibile est, nec docere, nec totaliter aliquo modo contemplari, propter hoc, quod ab omnibus est segregatum et superignotum. Et hujus ratio est, quia omnis attributio sive prædicatio est aliquo quinque modorum. Prima per substantialia, scilicet coæquata et convertibilia : sicut quando definitio attribuitur definito. Et hoc non potest convenire primo principio : quia nec substantialia habet ante se, nec defi-

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus cap. 5.

nitionem, cum sit primum ante quod nihil. Secunda attributio est per substantia non coæquata et non convertibilia : ut cum dicitur, Homo est animal : et cum sic subjecto attribuitur substantiale, quod est ante ipsum, et principium esse ipsius : cum autem nihil actu vel intellectu sit ante primum principium a quo dependeat secundum esse, hoc modo nihil potest attribui sibi per quod designetur. Tertia attributio est per accidentalia coæquata, ut per propria quæ egrediuntur de esse subjecti, sicut risibile de homine : et habere tres angulos æquos duobus rectis, de essentialibus triangulo rectilineo. Et hæc attributio non convenit primo principio : quia nihil est adæquatum primo principio quod non sit ipsum : passio autem talis egrediens de subjecto, nihil est de esse subjecti, sed esse subjecti consequens. Quarta attributio est secundum accidentia communia quæ intrinsecus insunt, ut quantitas, et qualitas. Et hæc primo principio convenire non possunt : eo quod hæc sine motu non insunt, augmentationis scilicet, et diminutionis, et alterationis : primum autem principium penitus immobile est, et ab æterno : omne autem quod movetur, in tempore est. Quinta attributio est per ea quæ extrinsecus contingunt, quæ non variant substantiam, ut agere, non agere, esse a dextris vel a sinistris, esse patrem vel filium. Et hæc attributio iterum non convenit primo principio : quia quamvis hæc non addant ad substantiam, tamen quædam eorum addunt ad complementum, vel suum oppositum secundum actum, ut agere dicit complementum, pati vero oppositum. Et hæc non possunt convenire primo principio : quia nihil additur vel demitur complemento ejus. Ex hoc arguit Avicenna, quod cum cognitio ejus quod quid est, sit per aliquam attributionem, et nullam attributionem sit facere primo principio, in primo principio non est cognoscere quid est.

In contrarium tamen hujus videtur esse : quia Sed contra.

1. Nihil est ita cognoscibile sicut primum principium omnis cognitionis : principium autem universi esse, est principium omnis cognitionis : dicit enim Augustinus, quod prima veritas est qua de omni vero judicamus : ergo videtur, quod primum principium maxime sit designabile per attributionem.

2. Adhuc, Sicut se habet ens in communitate sive proprietate naturæ ad cætera entia determinata, sic se habet primum principium in ordine causarum : sed ens in ordine prioritatis naturæ est primum distinguens intellectum, et per seipsum cognoscibile, et maxime cognoscibile : ergo in ordine causarum similiter primum principium erit primum distinguens intellectum, per seipsum cognoscibile, et maxime cognoscibile.

3. Adhuc, Super illud primi *Metaphysicorum* : « Omnes homines natura scire desiderant : » dicit Commentator, quod quæstio quam omnes homines scire desiderant, est quæstio de intellectu Dei, qui causa est universi esse, et per consequens principium cognoscendi omne quod est : et sic videtur, quod primum principium maxime designabile sit et intelligibile.

4. Quidam etiam theologice objiciunt sic : Ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* : sed quæ conspiciuntur intellecta, designabilia sunt : ergo primum principium designabile est. Si enim sempiterna virtus et divinitas ductu rationis conspiciuntur, cum ex virtute cognoscatur principium, videtur quod primum principium cujus actus est creatio, per rationem cognocibile sit.

5. Adhuc, Philosophi posuerunt creationem et creatorem. Unde Avicenna in ultima parte suæ *metaphysicæ* dicit sic : « Si fuerit alicujus esse post non esse absolute, tunc adventus ejus a causa erit creatio : et hæc est dignior omnibus modis dandi esse, quia privatio remota est

omnino, et inducitur purum esse. » Sed si ponatur privatio taliter, quod esse præcedat eam : tunc modus dandi esse, erit generatio, quæ impossibilis est nisi ex materia : et talis inductio esse, est esse rei ex re : et hoc modo est esse debile, breve, et finitum. Videtur ergo, quod primum creationis principium Philosophi per multas attributiones designaverunt.

6. Adhuc, Augustinus in libro VII *Confessionum* : « Procurasti mihi per quemdam hominem quosdam Platonicorum libros ex Græca lingua in Latinam versos : et ibi legi, non quidem eisdem verbis, sed hoc omnino multis et multiplicibus persuaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum :* usque ad illud, *Et mundus eum non cognovit* [1]. Quod autem sequitur : *In propria venit, et sui eum non receperunt.* Et iterum, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* [2] : non ibi legi [3]. » Ex hoc accipitur, quod primum principium Philosophi cognoverunt et descripserunt.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod primum principium proprie designabile non est, neque per substantialia, neque per accidentalia. Et hujus vera causa est, quia non cognoscitur ejus quod quid est : et si cognoscitur hoc quod est, non cognoscitur nisi per illum modum, quo illud dicit pelagus substantiæ infinitum : cognitum autem ut infinitum, non est designabile : omnis autem designatio, ut vult Aristoteles in primo de *Anima*, est ad cognoscendum quod quid est. Et sic patet : designatio enim per substantialia, sive convertibilia, sive non convertibilia, designat ipsum quod quid est : designatio autem per accidentalia, sive convertibilia, sive non convertibilia, fit propter cognitionem ejus quod quid est. Et ideo dicit Aristoteles in I de *Anima*, quod « scientia accidentalium maxime confert ad scientiam ejus quod quid est : » quid est enim secundum esse cognoscitur per substantialia, sive adæquata, sive non adæquata : secundum posse autem ipsum quod quid est, cognoscitur per accidentalia, sive adæquata, sive non adæquata : quia illa fluunt de essentialibus potentiis ejus. Neutro autem modo designabile est primum principium secundum quod quid est : quia si ita designaretur, comprehensibile esset primum principium. Comprehenditur enim illud, ut dicit Augustinus, cujus fines circumspiciuntur : id autem quod quid est, fines sui esse habet in substantialibus : fines autem sui posse habet in accidentalibus quæ fluunt de substantialibus, et sunt naturales potentiæ sive virtutes ipsius. Primum autem principium et infinitum est in esse, et infinitum est in posse : non comprehensum loco, nec tempore, nec intellectu. Et ideo secundum scientiam quid est non est designabile. Et iste est intellectus Philosophorum, et intellectus Dionysii qui dicit, quod « talibus designationibus non intelligitur quid sit primum principium vel Deus, sed quid non sit. » Quid autem sit, non intelligitur nisi per eminentiam et excellentiam infinitam supra omne quod intelligitur esse quid : et hoc modo intelligere quid est, intelligitur substantiæ pelagus infinitum, ut dicit Damascenus : et hoc non est intelligere quid designatum per attributum et determinatum.

AD ID autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod primum principium per se maxime cognoscibile est : sed minime cognoscibile est nobis, quia non signatur nobis ut quid est nisi infinite. Et per hoc patet solutio ad primum : quia licet principium cognitionis sit, et sit designabile secundum se, nobis tamen non est designabile nisi infinite. Ad c

[1] Joan. I, 1-11.
[2] Ibidem, I. 14.
[3] S. AUGUSTINUS, Lib. VII Confessionum, cap. 9.

t. 2. Ad aliud dicendum, quod non est simile de ordine communitatis et prioritatis naturæ entis ad entia determinata, et de ordine primi principii ad alias causas : quia ens primum aliquid est de ente secundo, et est quid determinatum in ipso, et ideo comprehensibile secundum scientiam quid est. Primum autem principium nihil est causæ secundæ, nec accipit determinationem in ipsa, sed remanet infinitum, et ideo remanet incomprehensibile et incognoscibile secundum quod quid est.

t. 3. Ad aliud dicendum, quod illud non probat nisi quod primum principium maxime per se cognoscibile est, sicut sol maxime de se visibilis, nobis tamen non innotescit secundum hoc quod quid est, nisi ut pelagus substantiæ infinitum.

t. 4. Ad aliud dicendum, quod invisibilia Dei per creaturas non cognoscuntur, nisi quia sunt, sed non secundum quod quid sunt. Et hoc modo cognoscitur res non per attributionem alicujus quod sit in ipsa per inhærentiam, vel identitatem : sed ex alio quod separatum est ab ipsa : sicut causa cognoscitur per effectum, quia est, sed non quid est.

t. 5. Ad aliud dicendum, quod Philosophi ductu rationis non adjutæ per aliquid intus vel extra, non potuerunt cognoscere principium creationis vel etiam creationem, secundum quod proprie dicta est creatio productio alicujus ex nihilo : et hujus causa est, quia sicut dicit Isaac in lib. *Definitionum* : « Non est virtus animæ rationalis faciens currere causam in causatum. » Causam dico consequentiæ, vel consequentis, vel utriusque. Et iste actus rationis dicitur *ratiocinatio*, quæ est actus rationis, quo philosophice inquiritur veritas. Et patet, quod non discurrit nisi de ente in ens : et non potest devenire in nihil quod est ante omne ens causatum. Et ideo sicut dicit Aristoteles in I *Physicorum* : « Omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod ex nihilo nihil fit : et omnes tam Epicurei, quam Stoici, quam etiam Peripatetici, omni ei quod fit, subjectam dixerunt esse materiam, et materiam non factam esse. » Sed ratio adjuta interius per inspirationem et fidem, et exterius per sacræ Scripturæ inspectionem, legis scilicet, et Prophetarum : exterius etiam adjuta per opus quod opificem ostendit, ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. III, et, Sapient. xiii, 5 : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri*. Et hoc modo poterant cognoscere omnipotentiam primi principii : et quia omnipotentia in summo est, et quia majoris potentiæ est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo, hoc modo poterant cognoscere primum principium esse creans : sed hoc modo non cognoscitur, nisi quia primum principium est omnipotens. Quid autem sit omnipotentia ejus, non scitur nisi infinite, ut dictum est.

Ad id quod de Augustino adducitur, dicendum quod in ipsis verbis patet, quod hoc dixerunt Philosophi adjuti per inspectionem, sicut dicitur, ad Roman. i, 19 : *Deus enim illis manifestavit*, scilicet per inspectionem Prophetarum, et non ex solo et simplici ductu rationis naturalis. Ad object. 6.

MEMBRUM III.

De comparatione principii ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

Tertio, Quæritur de comparatione principii ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

Primum, sicut habitum est, unum solum est : et, ut dicit Algazel, « non habet comparem, nec consortem, nec contrarium. » Probaverunt autem Philosophi, quod ab uno non est nisi unum.

Unde quæstio est, Unde veniat multitudo in creatis et diversitas ?

Unum enim primum simplex est, et in fine simplicitatis : ab uno autem simplici non est nisi simplex. Secundo ergo quæritur, Unde veniat compositio in creatis ?

Similiter, Primum principium immobile est et immutabile : et ab immobili et immutabili per se non est nisi immobile et immutabile : ideo tertio quæritur, Unde in creatis veniat mutabilitas ? Dicit enim Augustinus, quod « sine sui mutatione facit mutabilia. »

Adhuc, Primum principium unum est et uno modo se habens : et sic non nisi unum deberet resultare in creato ab ipso : resultant autem tria, scilicet numerus, pondus, et mensura : sive modus, species, et ordo : ideo quæritur quarto, Unde hoc sit ?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Unde causetur multitudo et diversitas in creatis ?

Primo ergo quæritur de causa diversitatis et multitudinis in creatis, cum principium sit unum solum.

Et, ut intelligatur quæstio, præmittendum est, quod non quærimus hic de causa multitudinis, nisi hoc modo quo unum principium ad multitudinem refertur : scimus enim, quod diversitas et multitudo aut accipitur a principiis multitudinis in re ipsa, aut in esse rei : aut accipitur ex diverso processu multorum ab uno multitudinis principio.

In re autem multitudo aliquando causatur a materia, aliquando a forma, aliquando a motu qui est in tempore. A materia, sicut dicit Philosophus, quæcumque differunt subjecto, loco, et numero. Subjecto, sicut alia albedo est in nive, et alia in cerussa, et sic de aliis albis. Loco, quia, sicut dicit Boetius, impossibile est unum in duobus vel in pluribus locis esse simul, vel diffinitive, vel circumscriptive. Et hoc modo quæ differunt subjecto, differunt loco. Numero vero, in quibus, ut dicit Boetius, invenitur diversitas in numerando. Et hæc est diversitas per materiam, quæ per formas diversas divisa, secundum unam partem est in uno, et secundum aliam in alio. Omne enim dividens causa multitudinis est in partibus divisi. Et hæc multitudo materiæ est, secundum quod materia est fundamentum et subjectum primum.

Est alia multitudo materiæ, secundum quod materia subjecta est privationi et potentiæ per motum progredientis ad actum : sicut dicit Philosophus in primo de *Cælo et Mundo*, quod quæ sunt unum per materiam, sive quæ non sunt ex materia sua tota, transmutantur ad invicem : et quorum non est materia una, nec transmutantur ad invicem, sunt ex materia sua tota. Unde corruptibilium et incorruptibilium non est materia una, sed diversa.

Similiter ex forma est diversitas et multitudo. Sicut enim in continuis dividens continuum, facit unum, et unum, et sic multitudinem : ita in communibus genere vel specie dividens et distinguens, facit unum, et unum, et multitudinem, et diversitatem : sicut differentia constitutiva addita generi, cum opposita differentia causat multitudinem specierum.

Secundum esse autem per motum cui adjacet tempus, diversitas formæ causatur et multitudo : sicut dicit Aristoteles in V *Physicorum*, quod « non est eadem sanitas in mane, et vespere. »

Hoc autem modo non quærimus de causa multitudinis : quia nulla istarum multitudinum est multitudo prima : pri-

ma, dico, propinquissima primo principio, quod est, causa per se unius et multorum. Sed talem causam quærimus, quæ cum sit dispositio primi principii, ex ipsa sicut ex causa causatur multitudo in creatis et diversitas.

Videtur enim, quod ab uno solo singulariter existenti, non debeat creari nisi unum, secundum dicta Philosophorum :

1. Dicit enim Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, quod « idem eodem modo se habens, semper facit idem : » principium autem universorum est in omnimoda unitate : ergo est idem et eodem modo se habens : ergo semper facit idem forma, et materia, et loco.

2. Adhuc, Mundus archetypus unus est in forma, et re : et ideo, ut dicit Plato, unus est mundus sensibilis : et si non est unus in forma, et subjecto, quæratur, unde veniat multitudo ? non enim potest causari ex unitate mundi archetypi.

3. Si quis dicat, quod in mundo archetypo est sicut in exemplari : ab uno enim exemplari possunt formari plura exemplata, sicut ab uno libro multi libri : et ita ab uno mundo archetypo possunt formari multi mundi, sive multæ res mundi, forma, materia, et loco differentes. Contra : Quæ exemplantur ab uno, ad minus unum sunt in forma exemplaris. Si ergo sic esset in mundo archetypo et mundo sensibili, oporteret quod omnia quæ sunt in mundo sensibili, unum essent in forma mundi archetypi, quod est aperte falsum.

4. Adhuc, Si quis dicat, quod multitudo provenit ex hoc, quod licet primum principium sit unum solum secundum substantiam, multiplex est tamen secundum exemplaria. Contra : Exemplaria in Deo non sunt sub multitudine, sed sub unitate : omnia enim exemplaria unum sunt, quod est essentia divina sive natura. Cum ergo principiatum imitetur principium, secundum hoc oporteret, quod omnia principiata essent unum in essentia, quamvis sint diversa in forma, quod falsum est.

5. Adhuc, Voluntas Dei efficiens causa est omnium creatorum : voluntas autem una est et immutabilis : videtur ergo, quod omne creatum sub unitate debet esse et immutabilitate.

6. Adhuc, Sicut in antehabitis determinatum est, Deus in triplici ratione causæ est, efficientis scilicet, formalis, et finalis : et in hac triplici ratione principium unum est omnium creatorum : videtur ergo, quod creata omnia debeant esse unum sub forma unitatis : similitudo enim debet esse inter principiatum et principium, quoniam principium per se principiati principium est : multitudo autem ad unitatem nullam habet similitudinem.

7. Adhuc, Actum creationis non circumstant nisi duo, scilicet ex quo est, et a quo est creatio. A quo est, est primum principium quod omnino stat in unitate. Ex quo est, est nihil : quia ex nihilo fit creatio : nihil autem nec unitatis nec multitudinis causa potest esse : et sic adhuc relinquitur, quod creatum debet esse sub unitate, et non sub multitudine.

Ulterius hic quæritur de solutione quorumdam, quam induxerunt quidam philosophantes, et dixerunt, quod a primo quod est vere unum, ut dicit Boetius, in quo nullus numerus est, et nulli innititur, non est immediate nisi unum, mediate autem possunt ab eo esse plura.

1. Dicunt enim, quod immediate a primo est intelligentia primi ordinis, quæ intelligentia intelligit se, et id a quo est, et ita intelligit plura, et stat in binario : intelligit enim se, et id a quo est. Intellectus autem primi principii in uno stat, quia non intelligit nisi se. Binarius autem, ut dicit Pythagoras, principium est multitudinis, et non unitas : et sic per intellectum intelligentiæ primi ordinis, primum principium causativum et productivum est multitudinis. Hoc videtur esse erroneum : quia sic ex intellectu

intelligentiæ cresceret potentia Dei : et potentia Dei ad hoc quod aliquid posset, indigeret intellectu intelligentiæ, et uteretur ipso tamquam instrumento : cum intellectu enim intelligentiæ causaret multitudinem, quam sine actu intelligentiæ causare non posset, quod valde absurdum est.

2. Adhuc, Secundum hoc intellectus intelligentiæ aliquid posset immediate, quod non posset intellectus divinus : potest enim intellectus intelligentiæ causare multitudinem immediate, quod non potest intellectus divinus.

3. Adhuc, Si intelligentia angelica principium est multitudinis per hoc quod intelligit plura, tunc etiam cum Deus sive primum principium intelligat se et id quod ab ipso est, potest esse principium multitudinis : et sic sine causa additur intelligentia angelica.

4. Adhuc, Inutilis videtur talis locutio : intellectus enim practicus non est principium formæ in opere, nisi illius ad quam refert opus : sicut faber in fabrili, et ædificator in ædificio. Cum autem intelligentia intelligit se et illud a quo est, ad illud intellectum non refert opus : ergo ex illo nihil resultat in opere : et sic nec unitas nec multitudo potest esse in re creata ex hoc quod intelligentia intelligit se et illud a quo est, vel ex hoc quod primum principium intelligit se et id quod est ab ipso : et sic Philosophia ista inutilis est.

Ulterius quæritur de solutione aliorum, qui subtiliora dicere nituntur, et dicunt sic, quod divina intelligentia intelligit se, et intelligendo se, causa est aliorum quæ sunt ab ea. Et confirmant per Gregorium Nazianzenum, qui dicit, « quod primum excogitavit Deus cœlestes essentias : » et excogitatio ejus, opus est, sicut dicit Damascenus in principio secundi libri sui [1]. Dicunt ergo, quod ad multiplicationem modi intelligendi, causatur multitudo in rebus : intelligendo enim se, causa rei est : sed quia etiam intelligit se intelligere, geminatur intellectus : et quia intelligit se intelligere, et hoc iterum intelligit, geminatur et triplicatur et quadruplicatur intellectus, et sic fit principium multitudinis : et sic procedit ab eo multitudo et ordo multitudinis.

Sed contra hoc est, quod

1. Intelligere se, tantum virtutis habet si semel dicatur, quantum si ter vel quater dicatur.

2. Adhuc, Intelligere se non dicit causam multitudinis, sed potentiæ intellectus in intelligendo : et ita videtur, quod non ponatur esse vera causa multitudinis : si enim semel dicatur, tantum virtutis habet, quantum si ter vel quater dicatur : et sic iteratio non potest esse causa multitudinis.

3. Adhuc, Si intellectus iteratus causa multitudinis est, ut isti dicunt : tunc cum per hoc quod est intellectus, sit causa, oportet formam intellectus esse in omnibus creatis : et sic omnia creata erunt intellectualia, et non tantum Angelus et homo, quod est falsum.

4. Adhuc, Secundum istos intellectus angelicus procedit a primo principio, quia primum principium intelligit se : et iste est intellectus consistens in unitate : ergo non est nisi causa unius.

Quæratur ergo, Unde est multitudo Angelorum ? et non poterit assignari causa.

1. Si forte aliquis diceret, quod a multitudine actus creationis est multitudo creatorum, et quia semel creat hoc, et alia vice illud, et sic deinceps : et ideo in multitudine sunt creata. Contrarium est, quod actus distinguuntur ab objectis circa quæ sunt, et in forma, et in numero : ergo distinctio actuum creationis et multitudo, potius est a creatis, quam e converso : et sic multitudo creationis non est causa multitudinis creatorum, sed e converso.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

2. Si forte dicat aliquis propter hoc, quod quantum ad conditionem creantis res omnes procedunt in veritate. Et ideo dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[1], quod quæ sunt multa processibus, sunt unum principio, hoc est, proprietate principii : sed in seipsis propter distantiam a primo principio, accipiunt materialem et formalem divisionem et differentiam, et illa est causa multitudinis. Et hujus rationem dicunt esse : quia ante primam causam multitudinis non est quærenda alia causa : prima autem multitudo est hoc, et hoc : et prima causa multitudinis est faciens hoc, et hoc : sed primum faciens hoc, et hoc, est dividens per formam et materiam id quod creatum est : ergo ante illam causam multitudinis non est quærenda alia : et sic in creatore non est quærenda causa multitudinis, sed in creatura.

In contrarium hujus est, quia

1. Creator creando demonstrat suum posse : posse autem suum magis demonstratur in multa creando, quam in creando unum : et sic videtur, quod causa multitudinis creatorum debeat esse ex parte creationis.

2. Adhuc, Sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[2], creatio est exstasis amoris, quæ non sinit ipsum solum esse, sed omnibus modis quibus possibile est, bonitatem suam communicare : major autem communicatio est quando communicatur multis : ergo videtur, quod multitudo communicationis per intentionem aliquam debet causari a creatore.

3. Adhuc, Omnia in sapientia fecit[3] : sapientia autem major est in multis, quam in uno : et sic videtur ex intentione Dei creantis causari multitudo in rebus creatis.

Et hoc concedendum est. Sicut etiam dicit Aristoteles in VI *Ethicorum* : Sapiens est, qui ex ratione finis in unoquoque operum suorum rationem demonstrat operis, et facit et ordinat omnia quæ sunt ad finem operis illius : quæ scientia dicitur dispositio. » Unde cum bonum universi consistat in Deo sicut in duce exercitus, ut dicit Aristoteles in XI *primæ philosophiæ*, ars in Deo comprehendens et disponens qualiter bonum universi participaretur ab omnibus, licet in mente efficientis esset una : tamen non potuit esse unius, sed multorum : bonum enim universi non est unius, sed multorum : et est uniuscujusque secundum propriam analogiam quam habet ad illud bonum. Sicut et ars faciendi domum, licet sit unius opificis, et unius finis, qui est protegi ab imbribus, et caumatibus, et custodia rerum ad se pertinentium : tamen est de multis : quorum omnium analogia est ad finem illum, ut lapidum, lignorum, cæmenti, fundamenti, parietis, et tecti, cameræ, et aulæ : uniuscujusque tamen in propria analogia. Et si quæritur causa multitudinis in partibus domus, causa prima ejus est et proxima, dispositio artis, quæ multa disponit ad finem domus, eo quod ex uno et in uno perfecte induci non potest. Ita est in universo, quod perfecta potentia Dei, et perfecta communicatio bonitatis ejus, et perfecta demonstratio sapientiæ, ad finem universi procedere non poterat, rebus existentibus sub unitate formæ vel materiæ, sed existentibus sub multitudine : et ideo produxit res ad universum pertinentes sub multitudine, et non sub unitate, quia per unum ad finem universi devenire non potuit. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod multi modi sunt multitudinis sive multiplicationis : sed non quæritur hic de causa Ad 1.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 13.

[2] Idem, Ibidem, cap. 4.

[3] Psal. ciii, 24 : *Domine, omnia in sapientia fecisti.*

multitudinis, nisi illa sola quæ prima est, et quæ est extra multa in quibus est multitudo. Et cum omnia creata, ut dicunt Philosophi, Avicenna et alii, et etiam Sancti, sint in intellectu creatoris, sicut artificiata sunt in mente artificis : ratio et causa multitudinis et diversitatis non potest esse, nisi quæ dicta est, ratio scilicet sumpta ex fine universi, secundum quod universum constituitur ex omnibus quæ aliquam analogiam habent ad finem illum. Sicut providentia ducis exercitus ex omnibus constituit exercitum unum, quæ aliquo modo analogiam habent ad finem victoriæ : qui finis per unum haberi non potest, sicut non habetur per unam virtutem, sed per multas : in qua coquus est in analogia suæ viriutis : marescallus qui equestrem habet potentiam, in analogia suæ virtutis : gladiorum et armorum factor qui armorum habet potentiam, similiter in analogia suæ virtutis. Similiter est de milite, et de athleta, et sic de aliis : propter quod oportet ducem ex providentia sua adducere plura, et non unum : quia ex virtutibus plurium sequitur triumphus, et non ex virtute una, vel unius. Similiter est in universo, ad cujus finem Angelus se habet in propria analogia, cœlum in propria, elementorum unumquodque in propria, homo in propria, et unumquodque in propria : omnia enim, ut dicunt Dionysius et Aristoteles appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt. Unde cum, sicut dicit Augustinus, Deus nihil operetur nisi secundum rationem sui operis, quam præordinavit et scivit : oportet quod ex illa ratione adducat multa et disponat, ex quibus consequi potest finem universi.

Ad id quod objicitur, quod ab uno non est nisi unum : dicendum, quod hoc est verum in agentibus per se, et per naturæ necessitatem : sicut calidum facit calida, et frigidum frigida : et sol accessu luminis sui generationem, et recessu corruptionem. Sed in operantibus per intellectum et per voluntatem, non est verum : hæc enim cum ratione operantur, et ratio sumitur ex fine operis, et quando exigit plura quorum virtutibus inducitur finis, operantur plura et adducunt et constituunt in ordine ad finem : et quando finis exigit unum, operatur unum. Et hujus causa est, quia licet in talibus operans sit unum solum simplex, tamen ratio ad quam inspiciens facit opus, et quæ regit in opere, multa exigit : et adducit et constituit unumquoque in gradu virtutis suæ, quo aliquam analogiam et influentiam habet ad finem : et aliter opus ejus non esset perfectum. Unde hoc principium eodem modo se habens in se, secundum diversitatem operis facit unum et multa.

Ad aliud dicendum, quod mundus ar- Ad 2
chetypus est unus, quia ille est simplex ars opificis secundum quod est in mente ejus : et licet sit unum simplex, tamen est de multis secundum quod est ratio operis : et secundum quod sic habet respectum ad multa quæ ex providentia providet et disponit et ordinat opifex summus, sic ex mundo archetypo simplici ad multa respectum habenti causatur multitudo in mundo sensibili.

Ad aliud dicendum, quod non est Ad 3
simile de exemplari et sigillo. Exemplatum enim ab exemplari non recipit nisi formam, sicut et sigillatum a sigillo, et est una habitudo in utrisque. Sicut enim sigillum se habet ad sigillatum in una et eadem habitudine, sic sigillata se habent ad sigillum in una et eadem habitudine : et sic similiter ad invicem se habent exemplata ad exemplar. Sic autem non est in principio primo et principiatis ab ipso : licet enim principium primum uno modo se habeat ad omnia et ad unumquodque in largiendo esse divinum, non tamen omnia et unumquodque participantium esse divinum, uno modo se habent ad ipsum : sed in diversa habitudine participant esse divinum, et unumquodque in propria analogia : et ideo necesse est, quod forma-

liter differant. Differunt enim specie quæcumque potentia et virtute participandi speciem illam differunt : et hæc est causa, quod dicit Aristoteles in primo de *Anima*, quod « ratio animalis secundum unumquodque accepta est altera et altera. »

4. Ad aliud dicendum, quod exemplaria in mente divina sub unitate sunt et simplicitate : tamen per rationem (alias, respectum) referuntur ad multa secundum quod sunt rationes multorum, et sic sunt causa multitudinis et multorum : nec tamen oportet, quod multa essentialiter sint unum sicut exemplaria : quia quando actus primi principii largitur esse in diversitate essentiæ, tunc principiatum propter coarctatam potentiam essentiæ creatæ, non in omnibus potest imitari creatricem essentiam, sed imitatur eam pro possibilitate virtutis suæ et capacitatis, et sic retinet similitudinem idealem, et cadit ab essentiæ identitate et simplicitate : quando autem largitur esse in identitate essentiæ, tunc verum est, quod per omnia æquale et simile est esse in eo qui largitur, et in eo qui accipit : et ideo per omnia similis est Filius Patri, per omnia Spiritus sanctus Filio et Patri.

5. Ad aliud dicendum, quod voluntas Dei una est unitate volentis : sed non est una unitate volitorum, et ex illa parte producit similitudinem.

6. Ad aliud dicendum, quod licet unus Deus, una causa in triplici ratione causæ, sit principium unum universæ rei : tamen rationes causalitatum prout referuntur ad causata, non sunt in ratione causalitatis unius : et unum unitate causæ vel principii, dummodo sit in plurium causalitatum ratione, et ad plura causata sub ratione formæ causati referatur, formæ dico exemplaris, per se causa plurium est : et plura imitantur ipsum, et habent aliquam similitudinem in ipso, secundum quod illud est exemplar et ratio multorum. In unitate autem et simplicitate imitari non possunt propter diversitatem essentiæ, ut ante dictum est : creatam enim essentiam impossibile est simpliciter unam et simplicem esse : sed sufficit ei, ut dicit Proclus, quod sit unita, et sit una et indivisa in se : et in hoc imitatur, sed non adæquat unitatem primi principii.

Ad ultimum dicendum, quod ex nihilo nec unum est, nec multa, sicut objicitur : sed ex uno principio operante secundum intellectum, secundum rationem quæ dirigit in finem operis, potest et debet procedere multitudo eorum quæ analogiam habent ad finem operis, ut dictum est. Ad 7.

Ad id quod inducitur de Philosophorum solutione, dicendum, quod hoc modo inducta est fallacia, sicut objiciendo probatum est : tamen non ita dixerunt Philosophi, sed dicere intenderunt hoc quod dicitur in libro de *Causis*, quod primum est dives per se, et dives in omnibus aliis : sed in se et per se opus ejus est creatio : quod tamen nulli communicat : actus enim creationis nulli communicabilis est, quod in diversitate essentiæ consistit cum primo principio : et de his sufficienter dictum est in primo tractatu de his quæ temporaliter de Deo dicuntur, quæstione de *creatione*[1]. In aliis autem divitias suas ostendit, influendo bonitates, intelligentiam, et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod « totum opus naturæ est opus intelligentiæ : » et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, eo quod prima forma lumen intelligentiæ est : et lumen illud principium est cognitionis et esse, eo quod est lumen intellectus practici, qui et intellectus est et operativus, et ideo principium est et

De solutione philosophorum.

[1] Vide Iam Partem Summæ theologiæ B. Alberti, Tract. XIII, Quæst. 53. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

cognitionis et esse : et determinatum ad esse hujus rei vel illius, intellectualiter vel corporaliter, est forma hujus, vel illius, constituens ipsum in esse et cognoscibilitate.

Ad alia quatuor dicendum, quod bene improbant positionem sic intellectam : sed hoc non intenderunt Philosophi.

De alia solutione. Ad id quod ulterius quæritur de geminatione intellectus, dicendum quod meo judicio nihil valet. Intellectus enim practicus non operatur nisi hoc quod intelligit ut operabile existens, et de quo est voluntas ut fiat : nihil autem operabilium intelligit, per hoc quod intelligit se, et per hoc quod intelligit se sic intelligere, et quantumcunque geminetur, idem erit : unde per hoc nec unitas, nec multitudo, nec identitas, nec diversitas, causatur in rebus.

Unde illa quæ objiciuntur contra hoc, meo judicio procedunt.

Ad 1. Ad id quod quæritur de actu creationis, dicendum quod in veritate actus creationis circa creatum, a creante non habet distinctionem, nec pluralitatem, sed potius ab eo circa quod est : et licet prima multitudo sit ex ipso, secundum quod multitudo est actus multarum rerum : tamen ipse non potest esse prima causa multitudinis in rebus.

Adhuc enim quæritur, quare et quomodo Deus multis creationibus creat multa, cum ipse sit unum solum? et cum posita solutione adhuc remaneat eadem quæstio, patet quod solutio nulla est.

Unde dicendum est ut supra, quod dispositio multorum ad unum finem universi in mente opificis, prima causa est multitudinis in rebus : et diversitas proportionis ad participandum finem illum secundum propriam analogiam uniuscujusque, est causa distinctionis et ordinis in rebus : sic enim videmus in unoquoque sapiente secundum quamlibet artem, quod præstituit primo finem universi operis, et tunc conducit multa per quæ finem illum consequi potest, et distinguit et ordinat unumquodque secundum analogiam ad finem quem intendit.

Ad 2. Ad id quod dicitur, quod ante primam multitudinem non est multitudo, dicendum, quod verum est, quod non est multitudo quæ actu sit multitudo : tamen ante quamlibet multitudinem est causa multitudinis, quæ non est aliud nisi multorum dispositio : quæ quidem una est in disponente, sed in dispositis non est de uno, sed de multis, ut dictum est.

Et quod dicitur, quod res procedunt in unitate a primo principio : dicendum, quod hoc falsum est, nec Dionysius hoc dicit, sed dicit quod in ipso sunt in unitate sive ut unum : sed procedentia ab ipso in diversitate essentiæ, elongantur ab eo, et quo plus elongantur, distinguuntur gradibus entis, et vicinantur materiæ : et nobilitas et potestas primi occumbit et obumbratur in secundo, et secundi in tertio, et sic deinceps, sicut docet Isaac in libro de *Officiis*, et Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1]. Et hoc modo primum procedens a primo principio, est intelligentia pura et simplex, quæ cum occumbit per determinationem ad materiam, conjungitur continuo et tempori, et fit intellectus compositus sive ratio, cujus lumen dum iterum occumbit per determinationem ad materiam a lumine cognitionis sensibilium, non retinet nisi motum vitalem, qui est vegetatio : et sic est de aliis procedentibus a primo, sicut philosophice in libro de *Causis* demonstratur : et hoc modo procedentia a primo principio, sunt multa processibus, et unum in principio effectivo : quod enim immediate a primo procedit, quod facit debere esse in omnibus et omnia, ut dicit Avicenna, hoc est simplex esse, in quo

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

procedentia non distinguuntur, sed per distantiam a primo vitali processu distinguuntur a se invicem : et efficitur unum intellectuale, et alterum animale, et tertium naturale per materiam corporis determinatam ad esse : et sunt in unoquoque istorum gradus, propter quod sunt multæ intelligentiæ, multæ animæ, multa corpora specie et numero et genere : quia proprie loquendo corruptibilia et incorruptibilia non sunt in genere uno : et sic intelligitur verbum Dionysii quod « quæ sunt multa processibus, sunt unum principio. »

Illa quæ in contrarium adducuntur, procedunt.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Unde veniat compositio in creaturis, cum primum principium sit omnino simplex ?

Secundo quæritur, Unde veniat compositio in creatis, cum primum principium quod dat esse, sit omnino simplex et in fine simplicitatis ?

Et ut intelligatur quod quæritur, accipiantur modi compositionis qui inveniuntur in rebus.

Est enim compositio secundum rationem, et compositio secundum rem.

Secundum rationem duplex compositio invenitur. Primum enim genus compositionis est, ubi duo vel plura in ratione potentiæ et actus conveniunt ad constitutionem unius essentialem, ex quibus est esse et quidditas illius : sicut partes in diffinitione positæ habent se ad diffinitum. In diffinitione enim, ut dicit Aristoteles, omnes differentiæ priores habent se ad ultimam, quæ convertibilis est sicut potentia ad actum, et sicut genus ad differentiam constitutivam. Secundum genus compositionis est, quando duo vel plura ita conveniunt ad unum constituendum, quod unum illorum est sicut cujus est actus et esse, et alterum sicut quo effective vel formaliter vel utroque modo est esse in illo : et hæc vocatur *compositio ex quo est et quod est :* quod enim est, non est ex se in actu essendi, sed dependet ad aliud à quo effective vel formaliter vel utroque modo accipit esse. Et hoc est quod dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus* sic : *Quod est* habere aliquid potest præter id quod ipsum est : *esse* vero nihil admixtum habet. Sicut enim dicit Avicenna, *quod est*, secundum seipsum est nihil, et ex nihilo est, sed *esse* sibi est ab eo quo est efficienter vel formaliter vel utroque modo : et ideo dicit Boetius, quod « in omni creato aliud est quod est, et aliud est quo est. » Isti ergo duo sunt modi compositionis qui sunt in esse secundum rationem.

Est aliud genus compositionis in esse simpliciter, sive secundum rem. Et primum in genere illo secundum rationem compositi est, quod plures partes discretas habet in actu, sicut numerus, et acervus : quælibet enim pars numeri et actu numerat, et actu numerata est, sicut et quælibet pars acervi : quia, sicut ait Pythagoras, numerus est acervus unitatum. Cujus autem partes minus discretæ sunt, aut sunt partes esse simpliciter, aut partes esse determinati per quantitatem. Si primo modo, tunc est compositum ex materia et forma : quia primæ partes essentiales existentis simpliciter, sunt materia et forma. Si autem sunt partes esse determinati per quantitatem, aut sunt partes homogeniæ, aut heterogeniæ. Si homogeniæ, dicitur *compositio quantitativa*, sicut linea ex lineis, et superficies ex superficiebus, et corpus ex corporibus in mathematicis. In physicis autem sicut caro ex carnibus, et sanguis ex sanguinibus. Homogeniæ enim partes

dicuntur apud Philosophos, quarum quælibet nomen habet et rationem totius: sicut quælibet pars lineæ, linea est, et quælibet pars carnis, caro est, et sic de aliis. Aut habet partes heterogenias, hoc est, diversas in forma : sicut componitur corpus hominis ex capite, thorace, manu, pede : quæ et intra se forma sive figura differunt, et nulla nomen habet et rationem totius : caput enim non est homo, sed pars hominis : et hæc compositio multa genera compositionum habet sub se, quæ ab Aristotele in V *primæ philosophiæ*, et in V *Physicorum* determinantur et notantur hoc versu :

Tactus, colla, porus, insertum, continuum dant.

Tactu composita sunt, quorum ultimum unius est cum ultimo alterius. Colla composita sunt, quæ glutino aliquo sicut cæmento simul continentur. Poro composita sunt, quæ foraminibus et clavis immissis simul conclavata tenentur, ut paries. Inserto composita sunt, quæ incastraturis sive cavationibus in uno factis, in alio autem labio in extremo dimisso sibi invicem immittuntur, sicut in physicis est in scia sive in femore, ubi unum os per modum pyxidis cavum est, propter quod etiam a medicis *pyxis* vocatur : alterum autem per modum globi immissum est in illud, ut facile vertatur in ipso : et ideo vocatur *vertebrum*. In artificialibus autem est, sicut quando architecti in conjunctione parietis unum asserem cavant, et alterum in extremo acuunt, et inserunt in cavum. Et omnibus his modis dicitur *compositio continui*.

Est etiam in istis compositionibus aliquando ordo, ita quod una præsupponit sibi aliam : compositio enim materialis quæ est ex partibus actu existentibus in ratione compositionis, prior est compositione quæ est ex partibus potentia discretis tantum : plus enim habet de ratione et natura compositionis illa quam ista, licet secundum esse sit e converso, quia plus in esse uno sunt componentia quæ tantum potentia discreta sunt, quam illa quæ actu discreta sunt.

Similiter compositio quæ est ex partibus integralibus heterogeniis, præsupponit sibi compositionem quæ est ex partibus continuis similibus sive homogeniis : omne enim heterogenium componitur ex homogeniis.

Similiter illa compositio quæ est ex homogeniis, præsupponit sibi illam quæ est ex materia et forma : quia quælibet partium homogeniarum sive continuarum, ex materia est et forma. Adhuc illa quæ est ex materia et forma, præsupponit illam quæ est ex genere et differentia : eo quod illa quæ est ex genere et differentia, formæ est secundum se : illa autem quæ est ex forma et materia, compositi est, et non alterius componentium.

Præter omnes istas compositiones est compositio substantiæ in genere et specie determinatæ cum proprietatibus suis sive potentiis quæ fluunt ab essentialibus substantiæ illius : quod Boetius in libro *Divisionum* vocat *totum potestativum* sive virtuale : sicut est compositio animæ cum potentiis, quæ fluunt ab ipso vegetativo scilicet, sensibili, et rationali : quarum quædam sunt conjunctæ corpori ut actus organo, quædam autem non sunt conjunctæ, ut intellectus et ratio : et hæc compositio aliquo modo est ante illam quæ est ex genere et differentia, eo quod etiam substantia generis multarum est potentiarum.

Est etiam in his compositionibus alia differentia : quædam enim sunt compositiones, in quibus partes compositæ constituunt totum, ita quod esse totius est ex esse partium, sicut in omnibus compositionibus ante ultimam dictis : quædam autem est in qua partis esse constituitur et est ex esse totius, sicut est in toto potentiali : esse enim animæ substantiale non constituitur ex vegetativo, sensibili, et rationali : nec ex memoria, intelligentia, et voluntate : sicut nec esse regni in civilibus constituitur ex officio præsidis, et potestate, et ex officio ducis,

et ex officio præfecti : sed potius a regno sicut a toto potestativo partiales potestates fluunt in eos qui in partem sollicitudinis vocantur. Et sicut ab esse animæ partiales potestates fluunt, quæ dicuntur potentiæ ipsius. Et in talibus totum non constituitur ex partibus, sed potius ab esse totius fluunt partes.

Cum ergo in rebus creatis tot inveniantur genera compositionum et diversimode se habentia, quæritur, quæ sit prima causa compositionis ?

Videtur enim, quod primum principium non potest esse causa.

1. Primum enim omnino simplex est et in fine simplicitatis, compositio autem dicit elongationem et dissimilitudinem a primo : inter principium autem causale dans esse, et principiatum causatum debet esse convenientia : videtur ergo, quod compositio in rebus creatis non causetur a primo principio.

2. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Est bonum solum simplex, et hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia [1]. » Quæritur ergo causa compositionis, quæ ex primo principio esse non potest.

3. Adhuc, Augustinus contra adversarium Legis et Prophetarum : » Bona mutabilia propterea bona sunt, quoniam a summo bono facta sunt : propterea mutabilia, quia non de ipso, sed de nihilo facta sunt [2]. » Constat autem, quod secundum Augustinum mutabile sequitur compositum : dicit enim, quod omne compositum mutabile est : mutabile autem non fundatur in ente, sed in non ente : dicit enim Augustinus in libro *Contra epistolam fundamenti*, quod « res non est mutabilis quia est ex aliquo, sed quia est ex nihilo : » ergo et compositio fundatur in non ente : non ens autem nullius est causa : et sic videtur, quod compositionis in creatis nulla causa sit.

Contra : Sed contra.

1. Nihil seipsum componit : ergo necesse est, quod omne compositum aliam a se causam habeat suæ compositionis.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Hebdomadibus* : « In omni creato, eo ipso quod creatum est, aliud est quo est, et aliud est quod est. » Ergo videtur, quod compositio sequatur creatum in quantum creatum est : creatum autem in quantum creatum, a primo principio est : ergo videtur, quod compositio a primo principio sit sicut a causa.

3. Adhuc, Constat, quod primum principium in perfectione profert res creatas : sicut enim dicitur in Deuteronomio, XXXII, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.* Ubi dicit Augustinus in Glossa, quod « omne quod creavit Deus, perfectum est, vel in via perfectionis factum : ut luna, quæ secundum translationem Septuaginta, in initio noctis facta est, et sic in lumine imperfecta : tamen in semicirculo sui deferentis facta quo defertur ad solis oppositionem, et sic perficitur et impletur lumen solis. » Ex quo accipitur, quod nihil imperfectum creavit Deus. Et hoc est quod dicit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ* :

Mundum mente gerens, similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

Sed in creatura nihil est perfectum secundum esse nisi compositum : videtur ergo, quod omne quod creavit Deus, compositum est. Probatio mediæ : quia omne componens materialiter imperfectum est, eo quod est in potentia ad alterum. Similiter componens formale imperfectum est in esse, quia non est in se, sed in altero cujus forma est. Cum ergo

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 10.

[2] Idem, Lib. contra adversarium Legis et Prophetarum, cap. 6.

omne creatum sit simplex, vel compositum : et si simplex, aut est componens materialiter, aut formaliter, et neutrum perfectum est in esse, et omne creatum perfectum est in esse : sequitur, quod omne creatum compositum est, et quod causam suæ compositionis extrinsecam non habet nisi principium primum.

Quæst. 1. Juxta hoc ulterius quæritur, Utrum simplicitas conditio sit quæ possit convenire creato ?

Et videtur, quod sic : constat enim, quod componentia in composito simplicia sunt, aliter iretur in infinitum in componentibus. Ergo videtur, quod componentia sint creata, et quod aliquod creatum sit simplex, et aliquod compositum : et sic simplicitas conditio est quæ potest convenire creato.

Sed contra. Contra :

1. Primo libro *Sententiarum*, distinct. VIII, cap. *Eademque*[1], dicitur, quod sola divina natura simplex est, et hoc habet proprium : proprium autem est quod uni soli convenit : ergo videtur, quod hoc non possit convenire creaturæ.

2. Adhuc, Creatio creantis est actus : actus autem omnis est super particulare hoc vel illud : particulare autem hoc vel illud omne compositum est : ergo creatio educens de non esse ad esse, non nisi compositi est.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Utrum omnis creatura composita est ex quod est, et quo est ?

Hoc enim videtur ex dicto Boetii, qui dicit in libro de *Hebdomadibus*, quod « in omni eo quod est citra primum, aliud est quod est, et aliud est quo est : » ergo videtur, quod omnis creatura composita est ex quo est, et quod est.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Quod est et quo est, in creato creata sunt : et si in omni creato est quod est et quo est, tunc in quod est, est quod est et quo est : et in quo est, est quod est et quo est : et hoc abibit in infinitum.

2. Adhuc, Unitas est quoddam creatum : aut ergo seipso est una, aut alio. Si seipsa est una, sequitur quod seipsa est : quia unum et ens convertuntur. Si alio est una, tunc de illo iterum quæro, quo illud sit unum ? Aut enim alio, aut seipso. Si alio, ibitur in infinitum. Si seipso : ergo idem est quod est unum, et quo est unum : et sic non in omni creato est quod est et quo est distinctum, sed in aliquo idem sunt.

3. Adhuc, Cum dicitur, Homo est homo, constat quod *quod est* importatur per subjectum, et *quo est* per prædicatum : cum ergo idem de se prædicetur in hac propositione, videtur quod in ea idem sit quod est et quo est : et sic non in omni creato est aliud quod est et quo est.

Ulterius quæritur, Quare non dicitur, quod omnis creatura composita sit ex materiali et formali ? Quæst.

Videtur enim hoc omni creaturæ convenire.

1. Omnis enim creatura in se habet unde ab alio recipiat, et quo in aliud agat : sed unde recipiat est materiale, et quo agat formale : videtur ergo, quod omnis creatura ex materiali et formali composita est.

2. Adhuc, Quod est, ut dicit Boetius, subjectum est, in quo aliud præter se esse potest. Dicit enim Boetius sic : « Quod est habere aliud potest præter ipsum quod est : esse vero, sive quo est, nihil habet admixtum : » sed omnis potentia recipiendi in seipsum aliud a seipso, est materia in qua prima ratio est et potentia recipiendi : dicit enim Philosophus, quod primum fundamentum est hyle : ergo quod est, nihil est nisi materiale principium : et per oppositum quo est, nihil erit nisi formale : ergo omne

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. VIII, cap. D. Tom. XXV nostræ editionis opp. B. Alberti, pag. 250.

quod est, compositum est ex formali et materiali.

Solutio. Dicendum secundum Catholicam fidem, quod compositum extra, causam suæ compositionis non habet nisi primum principium : sed intra, causam habet compositionis componentia, quæ materialia sunt ad formam totius : componentia enim dependent a se invicem, unum sicut esse suscipiens et determinatum ad esse hoc vel illud, alterum sicut esse conferens, cujus proprius actus est esse in eo quod est. Et compositionis istorum non est causa nisi primum principium, quod secundum rationem acceptam a fine universi, unumquodque producit et vocat in esse in ordine et gradu quo incursum et influxum habet in finem universi inducendum : sic enim est in scientia creatoris, quæ dicitur *dispositio*, quæ concernit rationem et ordinem scibilium faciendorum : et cum hoc componentia secundum quod componentia sunt per se sumpta vel simplicia nullum habeant incursum vel influxum ad finem inducendum, numquam producit Deus opere creationis componens in actu et esse componentis simplicis, sed in esse compositi, et ideo non producit materiam simplicem sine forma. Similiter forma nullum habet incursum in finem in esse formæ simplicis, sed in actu et esse compositi : et ideo Deus in omni universitate creaturarum quidquid producit, sive in se sit simplex, sive compositum, producit in esse compositi : unde formam producit in composito, et materiam similiter : et sic est de omnibus componentibus secundum diversitatem omnium compositionum superius enumeratarum, ita quod et animam humanam non creat sine corpore, sed infundendo creat eam, et creando infundit : et corpus non creat sine anima, sed organizando corpus animat, et animando organizat. Et similiter substantiam formatam non producit sine proprietatibus, nec e converso, sed unum in alio. Similiter nec definientia nisi in diffinito, nec accidentia nisi in subjecto, nec partes continui, nisi in continuo, nec partes potestativas nisi in toto potestativo : et sic est de omnibus aliis. Et sic intelligitur, quod *Dei perfecta sunt opera*[1]. His ita notatis, facile erit respondere ad objecta.

Ad primum enim dicendum, quod causa compositionis extra et efficiens, non est nisi primum principium : causa autem compositionis intra, non potest esse primum principium : quia causa compositionis intra, sunt componibilia : componibilium autem utrumque dependet ad alterum secundum aliquod esse, et utrumque simul dependet ad formam totius : primum autem principium cum sit necesse esse omnino et omnimode, ad nihil secundum aliquod esse dependere potest. Ad 1.

Et ad id quod objicitur, quod inter principium et principiatum debet esse convenientia, dicendum quod verum est : sed illa convenientia non consistit in forma exemplari : compositio enim formam exemplarem non habet in Deo : dicit enim Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*, quod « tanta est simplicitas in Deo, quod ipse est quidquid habet[2]. » Et hoc non potest esse in aliquo creato : in creatura enim omne habens, essentialiter diversum est ab eo quod habet, sive habitum sit essentiale, sive accidentale : ita quod alia est essentia habentis, et alia essentia habiti. Sed convenientia illa est in his quæ operantur per intellectum practicum, ratio dispositionis uniuscujusque operandorum ad finem ultimum operis : et in hac ratione materiam et quod est producit Deus ut fundamentum in quo fundatur esse, quia sic facit ad finem universi : et producit formam et quo est ut dantem esse et

[1] Deuteron. xxx, 4.

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 10.

terminantem potentiam materiæ sive ejus quod est : sic enim unumquodque habet convenientiam ad rationem opificis, qua disponit unumquodque in ordine et gradu quo operatur ad finem universi. Et hoc modo natura quæ imitatur opificem primum, et ars quæ imitatur naturam, producunt omnia quæ producunt. Licet ergo compositio secundum quod compositio est, dicat dissimilitudinem et elongationem a simplici primo secundum formam exemplarem, eo quod accidit creaturæ in quantum creata est, et in diversitate essentiæ a primo : convenientiam tamen ponit ad rationem creantis, qua disponit omnia quæ creat, ut secundum illud esse producatur quo convenientissime operatur ad finem universi.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Augustinus, « Deus solus simplex est et solus incommutabilis : » et hoc ostensum est in libro I *Sententiarum*, distinct. VIII, tractatu de *simplicitate et incommutabilitate essentiæ divinæ*[1].

Adhuc, Verum est quod dicit Augustinus, quod omne compositum mutabile est. Et causam hujus dicit Anselmus, quia omne compositum, actu vel intellectu vel utroque modo resolubile est in sua componentia : omne autem resolubile, mutabile est : et ex primo principio est compositio sicut ab efficiente, et per rationem disponentem qualiter quodlibet producatur secundum modum quo convenientissime operatur ad finem universi, sive ut per se simplex, sive ut compositum, sive ut componens. Et hæc est vera et prima causa compositionis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod licet mutabile sit compositum, et e converso, tamen hæc conversio sive convertibilitas non est secundum rationem mutabilis et secundum rationem compositi : sed hæc convertuntur secundum supposita, sic quod illud quod est mutabile, est compositum, et e converso. Et ideo nihil prohibet mutabile in ratione mutabilis acceptum, et compositum in ratione compositi, in diversa principia proxima reduci. Et quia mutatio prima, creatio est, quæ est eductio entis de nihilo in esse, et a nihilo incipit, et principium habet nihil, et omnia creata de se in nihilum tendunt, et in nihilum deciderent nisi manus Omnipotentis ea teneret, ut dicit Gregorius : et sic mutabilitas fundatur in nihilo. Compositio autem semper fundatur in ente : quia componentia, quæ proxima principia sunt compositionis, entia sunt. Similiter primum principium, quod unumquodque producit secundum formam et modum quo melius operatur ad finem universi, ens est. Omnis enim artificis sapientis hoc est proprium, unumquodque eorum quæ exiguntur ad opus, in tali modo et forma producere, quo compendiosius et utilius operatur ad finem intentum in opere.

Ad id quod in contrarium objicitur, jam patet solutio : ostensa enim est causa compositionis. Efficiens enim est principium primum, ut dictum est. Causa materialis vel quasi materialis, compositionis subjectum, hæc enim est in potentia ad formam compositi. Causa formalis est actus compositi : finalis, sic vel sic operari ad finem universi. Ad obje

Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Boetius, omne creatum est hoc et hoc : et ideo ut dicit Proclus, non est unum, sed unitum, et sic attingit entitatem et bonum : quod enim unitum est, salvativum est : et quod salvativum est, bonum est. Primum autem principium est solum unum, et non unitum, et est (ut dicit Boetius) in quo nullus numerus est, et nulli innititur. Et sic bene concedimus, quod compositum sequitur creatum : in nullo enim creato verum est, quod creatum secundum id quod est, sit sua essentia qua est : sed in solo primo principio hoc verum est : et ideo solum Ad obje

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, cap. C et D. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

simplex est et in eo idem quod est et quo est : quod non est in aliis : in illis enim quod est, est subjectum esse : et quia hoc subjectum est quasi fundamentum in quo fundatur esse, et essentia est cujus actus est esse : et esse est actus essentiæ in eo quod est : et hæc inter se ponunt diversitatem. Et ideo creatum compositum est et concretum habitudinibus multis, ut in quæstione de *simplicitate* determinatum est, et a Magistro tractatur in libro I *Sententiarum*, distinct. VIII[1].

Ad aliud dicendum, quod perfectum in esse simpliciter compositum est, ut probatur in objiciendo : sed perfectum in esse tali vel tali non oportet esse compositum : materia enim in esse materiæ est perfecta, et forma in esse formæ, et sic de aliis componentibus et compositis : sed perfectum in esse simpliciter, compositum est : hoc enim est singulare et prima substantia in unoquoque. Et ideo Deus creat et simplex et compositum, unumquodque in esse suo. Et sic intelligitur dictum Moysi : *Dei perfecta sunt opera*[2] : et sic in antehabitis dictum est, quod est principium universi esse : quod (ut dicit Avicenna) facit debere esse in omnibus quæ sunt, et cujus proprius actus creatio est, ut præhabitum est. Prima enim rerum creatarum est esse, ut dicitur in libro de *Causis* : et quia est principium universi esse tam simplicis quam compositi, ideo nec præsupponit materiam, nec exigit instrumentum, nec actum medium inter facientem et factum, sed totius esse principium est secundum seipsum.

Ad id quod juxta hoc ulterius quæritur, An simplicitas conditio sit quæ possit convenire creato?

Dicendum, quod dupliciter contingit loqui de simplicitate. Est enim simplicitas omnimoda, in qua nulla est plica diversitatis secundum esse aliquo modo : et hæc non convenit nisi Deo, qui nulla plica habitudinis ad aliquid intra vel extra dependet secundum esse diversum a seipso : et hæc est simplex omnino et omnimode in fine simplicitatis : quæ simplicitas nulli creato convenire potest. Et est simplicitas quæ non habet plicam habitudinis secundum esse ad componens intra, licet habeat dependentiam ad causam extra, cujus est dare esse, et facere debere esse in omnibus quæ sunt : et hæc simplicitas non est omnino simplex, sed concreta habitudinibus multis, secundum dependentias quas habet ad principia sui esse : et hoc modo simplex est materia, et simplex forma, et simplex quod est, et simplex quo est : et hæc est simplicitas quæ potest convenire creato : hoc enim quamvis non componatur aliquando ex partibus componentibus esse totius, tamen semper dependet secundum esse ad causam efficientem a qua accipit esse : et hæc dependentia essentialiter non est ipsum, quamvis inseparabilis sit ab ipso : et ideo non omnino simplex est.

Per hoc patet solutio ejus quod objicitur in contrarium : simplicitas enim primo modo dicta, proprietas creatoris est : sed simplicitas secundo modo dicta, creaturæ convenire potest. Ad object. 1

Ad aliud dicendum, quod creatio creantis est actus : et terminus ejus, sicut probatum est, compositum est, et perfectum in esse : et ideo compositum, quia factum quod recipit esse secundum id quod est, non potest omnimode idem esse cum ipso esse quod recipit. Sicut enim dicit Avicenna, secundum id quod est, ex nihilo et nihil est : ex se enim nihil habet esse, sed totum esse suum recipit a causa quæ facit debere esse in omnibus : et ideo, sicut dicit Avicenna, diversum est in eo quod est et esse : propter quod ex quod est et esse compo- Ad object. 2.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, cap. D. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Deuter. XXXII, 4.

nitur. Sic etiam in puncto differunt quod est et esse : in se enim est id quod est : ex dependentia enim ad causam quæ est fons esse, et facit debere esse in omnibus, sibi est esse : et hæc fuit sapientia Platonis, quam confirmat Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quia omne quod habet esse participative, non habet esse quod participat, ex seipso, sed ex essentia quam participat, hoc est, ex causa quæ simpliciter et secundum seipsam est illa essentia. Unde dicit Dionysius, quod ea quæ participative sunt esse hoc vel illud participantia, sunt ex hoc quod simpliciter est essentia, eminens omnibus, et segregata ab omnibus : et ea quæ participative sunt sapientia, sunt ex eo quod per se sapientia est : et simile est de bonis ad bonitatem : et ideo omnia talia necesse est esse composita ex quod est et quo est : hæc enim fuit causa, quod posuerunt formas secundum se existentes ante res particulares, a quibus indesinenter fluit esse in ea quæ participant formas illas : sicut continue fluit lumen solis in perspicuum quod participat lumen solis ad esse diei.

d quæst. 2. Ad illud quod ulterius quæritur, Utrum omnis creatura composita sit ex quod est et quo est ?

Respondendum est, quod *quod est* et *quo est* multipliciter dicuntur.

Dicitur enim *quod est*, id quod est primum subjectum in unoquoque quod est : hoc enim est primum quid sive aliquid in ipso, et hoc est primum formabile in esse generis, speciei, et individui in unoquoque genere per differentias communes vel proprias vel magis proprias : sicut primum in genere substantiæ formabile in substantiam corpoream, et in substantiam incorpoream : et primum in genere quantitatis formabile in discretum, et continuum : et primum in genere qualitatis formabile in naturalem potentiam vel impotentiam, habitum vel dispositionem, formam vel circa hoc aliquid constantem figuram, passionem vel passibilem qualitatem : et sic est in omnibus generibus : et hoc est primum quod prædicatur in quid de omnibus quæ sunt in genere illo : et ratione cujus omnia quæ sunt in genere illo prædicata in quid, habent ab isto quod in quid prædicantur : et hoc vult Aristoteles in primo *Topicorum*, ubi dicit sic : « Si quis bicubitali magnitudine posita, dixerit quod positum est, quantum esse, quid est dicit, et quantum significat : et si quis albedine posita, dixerit quod positum est, colorem vel quale esse, quid est dicit, et quale significat : et sic est in aliis generibus. Et hoc modo formabile est quod est, et formans ipsum est quo est » Et sic intelligit Boetius, quod « omne quod est citra primum, est ex quod est et quo est : » omne enim quod est citra primum, est in aliquo decem generum ad esse illius generis in genere vel specie vel individuo determinatum : solum autem primum quod in nullo genere est, et ad esse nullius generis determinabile, compositum non est ex quod est et quo est, sed est in ipso idem quod est et quo est : et sic intelligitur quod dicit Boetius, quod « quod est habere aliquid potest præter ipsum quod est : » quia quod est primum subjectum in quolibet genere, et ex quo habent omnia quæ sunt in genere illo, quod subjici et substare possunt, præter se et in se recipit determinans ipsum ad esse. Quo est autem nihil in se recipit præter seipsum : seipso enim est et esse habet, nec ad esse determinatur aliquo alio a se. Sunt enim fines in esse : et de fine dicit Aristoteles, quod nec finitus nec infinitus est.

Dicitur etiam *quod est*, quod vere est apud naturam et distinctum esse habet, et hoc aliud : et sic substantia est quod vere est : et sic non omne creatum est ex quod est et quo est.

Similiter *quo est* dicitur multipliciter : dicitur enim quo est aliquid efficienter : sicut dicimus, quod omnia sunt Deo vel

a Deo : et sic solum illud non habet quo est, quod non habet causam efficientem : et sic Deus trinitas non habet quo est, nec habet quod est : quia, sicut dicit Boetius, quod est, primum subjectum est : natura autem divina, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, subjectum nullo modo esse potest. Omnia autem alia creata hoc modo sunt ex quod est et quo est : sed quod est, habent intra se : quo est autem, extra se : causa enim efficiens extra effectum est. Ex hoc etiam patet, quod *quod est* ex hoc similitudinem habet cum materia : quia recipit aliud quod est præter ipsum et differens ab ipso, sicut et genus materiale dicitur, cum tamen forma sit : *quo est* autem similitudinem habet cum forma : quamvis nec quod est sit materia generaliter, nec quo est forma generaliter : quia susceptio qua quod est suscipit, non est susceptio materiæ, sed est susceptio primi subjecti et primi formabilis in unoquoque genere, sicut dictum est : et hæc susceptio, ut dicit Avicenna in primo *Philosophiæ*, non est susceptio materiæ, quia ex suscepto non determinatur aliquod ad esse simpliciter, sicut materia determinatur et perficitur per formam ad esse simpliciter : sed est susceptio qua confusum suscipit actum differentiæ determinantis ipsum ad esse distinctum in genere, specie, vel individuo.

Ex hac determinatione patet quasi ex corollario, quod hæc compositio ex quod est et quo est, generalior est, quam illa quæ est ex materia et forma : quia illa in omni creato est, ista autem non. Similiter omni compositione alia generalior est. Est enim in partibus componentibus omnem aliam compositionem. Materia enim non idem habet quod est et quo est, non enim a seipsa habet esse materiæ. Similiter in forma aliud est quod est, et aliud quo est : quia non a seipsa habet esse formæ. Et similiter est in partibus continui, et in partibus discreti, et in parte totius potestativi sive virtualis. Unde etiam hæc compositio ab antiquis dignior omni alia compositione esse dicitur duplici ratione, scilicet quia est generalior, eo quod minus elongatur a primo simplici, quam aliqua aliarum compositionum : quamvis enim in Deo non sint diversa quod est et quo est, nec sint in eo per modum compositionis, sed simplicitatis : tamen vere sunt in eo quod est et quo est : Deus enim dicit quod est, et deitas quo est : quorum utrumque vere in Deo est. Sed in quibuscumque est materia et forma, in illis sunt diversa, nec simul sunt in illo nisi per modum compositionis.

Ex hoc iterum patet, quod omne quod creatum est, componibile est aliquo genere compositionis, et sic in potentia aliquo modo existens : unde in omni tali aliud est totum, et aliud est pars : et in omnibus illis totum est majus sua parte. Sola autem natura divina, quæ simplex actus est, et nullo modo in potentia ad aliquid, nulli componibilis est ad tertii constitutionem.

Et si objicitur de Christo, in quo est natura divina et natura humana, ut dicit Athanasius, « Sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Solvitur a Boetio in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, dicente, quod non est vera compositio, sed unio : fit enim unio hominis in unum esse personale Filii Dei, in quo esse sociantur natura divina et natura humana : distinctæ tamen manentes, inconfusæ, et impermixtæ. Sicut enim dicit Damascenus, creabile mansit creabile, et increabile. Unde natura divina et natura humana non conveniunt ad alicujus tertii constitutionem, sed in uno esse personali sociantur propter exigentiam operis redemptionis. Sicut enim dicunt Ambrosius et Anselmus in libro, *Cur Deus homo*, redemptor conveniens esse non potuit, nisi qui pretium redemptionis et solvere debuit, et solvere potuit : sed non debuit nisi homo, et non potuit nisi Deus : et ideo conveniens fuit ut esset Deus homo.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod in omni eo quod est determinatum in genere, est quod est et quo est : sed quod est et quo est prout sunt prima componentia, non sunt determinata in genere, vel specie, vel individuo : sed principia determinati in genere, specie, vel individuo : et quia principii non est principium, aliter enim iretur in infinitum, ideo non oportet, quod quod est et quo est, licet creata sint in creato, habeant alia quod est et quo est, ex quibus sint.

Ad object. 2. Ad aliud quod objicitur de unitate, dicendum quod licet punctum et unitas indivisibilia sint in genere quantitatis, ita quod quantitativa divisione non dividuntur : tamen aliud est quod est punctum et esse puncti, et quod est unitas et esse unitatis : et hoc inducit compositionem ex quod est et quo est. Et licet unitas seipsa sit una, eo quod prima reflectuntur super se secundum denominationem : tamen seipsa non est unitas, quia etiam secundum Aristotelem non est idem unitas et esse unitatis. Et hoc est quod ab antiquis dicitur, et generaliter verum est, quod nihil est sua essentia præter Deum : quia, sicut dicit Augustinus, propter hoc quod simplex est, in fine simplicitatis est, quidquid habet.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod in locutionibus in quibus idem de seipso prædicatur, compositum de composito prædicatur : et in talibus subjectum sive suppositum subjicitur ut substans, et prædicatur prædicatum ut forma inhærens : et ideo non prædicatur ut hoc aliquid, sed quale quid. Et in hoc sensu dicit Boetius sic in commento super Porphyrium, quod « nulla propositio est verior ea, in qua idem de seipso prædicatur, quia quale quid actu et intellectu est in hoc aliquid : » sed in talibus non prædicatur essentia ut essentia, hæc enim simplex est. Unde licet homo sit homo, tamen non est sua humanitas, et ideo in talibus non signatur, quod idem sit quod est et quo est, sed diversum.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod non omne quod est, compositum est ex materia et forma, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate* : spiritualia enim ex materia et forma composita non sunt. Sed materiale medium est inter materiam, et non materiam : materiale enim non est materia, habens tamen proprietates materiæ. Et hoc modo concedi potest, quod omne compositum, est compositum ex materiali et formali, sed non ex materia et forma : quia quod est, secundum hoc materiale est, et quo est, formale : sed materia proprie non est nisi in corporibus, materiale autem etiam in spiritualibus est, et etiam in accidentalibus, eo modo quo diximus, quod primum formabile in unoquoque genere et subjectum, materiale est respectu omnium aliorum. Et hoc modo partes diffinitionis præcedentes, ad ultimam differentiam materiales sunt : et partes componentes, ad formam compositi materiales sunt. Et sic est in omni composito, præterquam in toto potestativo, in quo potentia sive virtus particularis fluit ex virtute universali totius : et totum non constituitur ex partibus, sed potius constituit partes : et in illis formale est totum sicut in aliis. Unde concedi potest, quod omne compositum componitur ex materiali et formali, sed non ex materia et forma. Unde Boetius ante finem libri de *Duabus naturis in una persona Christi*, sic dicit : « Cum alia res materia utatur ut corpus, alia vero nullo corporeo utatur fundamento : quomodo fieri potest, quod corporeum ad speciem incorpoream transmutetur ? » Item, ibidem, « Incorporeum nulla penitus utitur materia. » Et, ibidem, « Incorporalium nulla penitus est materia. » Ad q

Ad objectum in contrarium, dicendum, quod objectio non probat, quod compositum sit ex materia et forma, sed quod compositum sit ex materiali et formali.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Unde in creaturis veniat mutabilitas?

Tertio quæritur, Unde in creaturis veniat mutabilitas?

1. Dicit enim Augustinus, quod omnis creatura quæ facta est, mutabilis est. Et sunt hæc ejus verba in libro XII de *Civitate Dei*: « Omnia quæcumque facta sunt, mutabilia sunt, quia de nihil facta sunt [1]. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*: « Creatoris potentia et omnipotens virtus ejus est causa subsistendi omni creaturæ: quæ virtus si ab eis quæ creata sunt continendis et regendis aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret [2]. » Ex quo patet, quod nulla creatura est de se immutabilis: et si non mutatur, hoc est de virtute creatoris, et non de se.

3. Adhuc, Super illud Job, IV, 18: *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles*: dicit sic: « Angelus etsi in statu suo immutabilis permanet, in hoc tamen quod creatura est, vicissitudinem mutabilitatis habet, et ita stabilis non est. » Magis autem videtur de Angelo quod immutabilis sit, quam de alia creatura. Si ergo Angelus immutabilis non est, de quo magis videtur, per locum a majori sequitur, quod nulla creatura immutabilis est.

4. Adhuc, Joannes Damascenus: « Angelus immortalis est, non natura, sed gratia. » Ergo Angelus natura mutabilis est: ergo et alia creata.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Quædam creatura immutabilis esse videtur: quædam enim creatura immortalis est, sicut Christus homo, et alii qui cum Christo resurrexerunt: ergo immutabilis: quia dicit Augustinus super illud Apostoli, I ad Timoth. VI, 16: *Qui solus habet immortalitatem*: quod « solus Deus immortalis est, quia immutabilis: in cæteris autem quæ mutantur, nonnulla mors ipsa mutatio est. » Si ergo nulla mors est in glorificatis, videtur quod in eis nulla sit mutabilitas: et sic aliqua creatura immutabilis est.

2. Adhuc, Universale creatura est: et probatur esse immutabile a Philosophis: quia immutabile est, quod secundum omnem rerum mutationem et vicissitudinem temporum uno modo est secundum suum esse et sui esse principia: universale autem uno modo est, quocumque modo varientur particularia, et quocumque modo varientur tempora: ergo videtur, quod universale secundum esse universalis sit immutabile: et sic aliquod creatum est immutabile.

3. Adhuc, Universum sive mundus creatura est: et est immutabile universum secundum esse universi: ergo aliqua creatura est immutabilis. Probatio, quod universum secundum esse universi est immutabile: si enim secundum esse esset mutabile, cum, sicut dicit Aristoteles in libro de *Cœlo et Mundo*, quod corruptibile est, aliquando de necessitate corrumpatur, aliquando secundum esse mutaretur mundus et desineret esse: et hoc non est verum: ergo videtur, quod universum sit immutabile, cum tamen sit creatum.

4. Adhuc, Beatitudo prout est in beatis creatura est: et tamen videtur immutabilis esse: est enim, ut dicit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ*, prosa secunda, status omnium bonorum congregatione perfectus: præcipuum au-

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 1.

[2] Idem, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 12.

tem bonorum est immutabilitas : ergo sine immutabilitate beatitudo non est : et sic aliquod creatum immutabile est.

Quæst. 1. Ulterius hic quæritur, Si conceditur, quod omnis creatura ex natura sua mutabilis est, utrum sit mutabilis in non esse penitus?

1. Hoc enim videtur Gregorius expresse dicere, quod omne quod ex nihilo factum est, in nihilum caderet, nisi illud manus Omnipotentis contineret : ergo creatura de se tendit ad non esse omnino.

Adhuc, Ad Hebr. I, 11, super illud : *Ipsi peribunt, tu autem permanebis : et omnes ut vestimentum veterascent*, ex Psalmo CI, 26, habet Glossa : « Veterascere dicitur illud, quod more vestis paulatim consumitur et deficit : » sed quidquid more vestis deficit, in fine ad nihilum devenit : ergo videtur, quod omnia in fine ad nihilum devenient, et sic cadant in non esse.

Adhuc, Apocal. XXI, 1 : *Vidi cœlum novum et terram novam. Et mare jam non est.* Ergo videtur, quod mare sive aquæ elementum cedit in non esse : et eadem ratio est de aliis : ergo et alia cedunt in non esse.

Adhuc, Isa. LI, 6 : *Cœli sicut fumus liquescent* : sed quod liquescit, evanescit : et quod evanescit in nihilum deficit : ergo videtur, quod cœli in nihilum deficient : ergo multo magis alia quæ plus corruptibilitatis habent quam cœlum.

Adhuc, Eccli. XIV, 20 : *Omne opus corruptibile, in fine deficiet* : sed multæ creaturæ sunt opera corruptibilia : ergo in fine in nihilum deficient : et sic aliquod creatum in nihilum deficiet.

2. Adhuc, Propter hoc quod generatio et corruptio opponuntur, et oppositorum est transmutatio ad invicem, sequitur quod omne quod generatur, corrumpitur. Ergo a simili, cum creatio sit de non esse in esse ex potentia creatoris, erit aliqua mutatio illi opposita, quæ est de esse in non esse ex impotentia creati : sicut in physicis generatio quæ est ingressus in esse, ut dicit Boetius, ex potentia est generantis : et corruptio illi opposita, est mutatio de esse in non esse ex impotentia generati : quæ est ex hoc, quod alterantibus et corrumpentibus generatum resistere non potest.

In contrarium est, quod Sed c

1. Si tendit in non esse simpliciter : aut hoc est ex principio dante esse, aut ex ipsa re quæ tendit in non esse. Non ex principio dante esse : principium enim dans esse idem est quod principium conservans in esse : et a conservante in esse non potest esse mutatio in non esse. Similiter non potest esse ab ipso creato : omne enim quod est, sui esse quærit conservationem, vel in seipso in substantia individui, vel in altero in similitudine speciei : et non potest esse, quod idem appetitus conservationis in esse, sit principium tensionis in non esse : probat enim Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ*, quod omnia appetunt esse, et unum esse, et bonum esse : et fugiunt privationem esse, et divisionem, et malum : secundum appetitum naturalem, animalem, et sensibilem, et rationalem, et intellectualem. Et sic videtur, quod nec a principio creante, nec a creatis possit causari tensio in non esse.

2. Adhuc, Videtur quod ista resolutio in non esse, nullum habeat exemplum in creaturis : omnis enim creatura, aut est spiritualis, aut corporea : aut simplex, aut composita : aut substantia, aut accidens : aut forma sive quo est, aut subjectum formæ sive quod est vel materia. Sed nihil horum cedit in non esse. Spiritualis enim potentior est ad resistendum, quam corporea : et ideo si corporalis non cedit in non esse, nec spiritualis : unde etiam Scriptura dicit in Psalmo CXLV, 4 : *Exibit spiritus ejus, et revertetur in terram suam*, supple, corpus. Corporalis autem natura composita, non cedit in nihil, sed in sua componentia. Corporalis vero simplex na-

tura ut cœlum, non cedit in nihil : sed nec in non esse, quia incorruptibilis est. Corporalis vero simplex ut elementum, non cedit in nihilum : unum enim subjectum est in talium generatione et corruptione, quod est materia super quam est mutatio generationis, et ad quam mutatio corruptionis. Et quia elementum, ut dicit Aristoteles in libro IV de *Cœlo et Mundo*, et Isaac in libro de *Elementis*, non potest resolvi secundum formam aliam, eo quod secundum formam simplex est : ideo oportet, quod in talibus generatio unius sit corruptio alterius, et e contra : et sic nihil talium resolvitur in nihil. Similiter accidens quod principium sui esse habet in subjecto, cum desinit esse in subjecto secundum actum, manet in principiis subjecti causantibus esse accidentis : et quod manet in principiis, non omnino fit nihil : et sic nec accidens cedit in omnino nihil. Similiter nec materia cedit in omnino nihil : probat enim Aristoteles in fine primi *Physicorum*, quod materia una eadem manens est ante omnem generationem, et post omnem generationem, et sic non est in nihil redigibilis. Similiter nec forma : si enim est forma totius ut universale : hæc, ut dicitur in principio libri *Sex principiorum*, compositioni est contingens, simplici et invariabili essentia consistens : et quod est invariabili essentia consistens, non variatur in nihil : et sic videtur, quod in tota natura hæc mutatio nullum habet exemplum : et ita videtur, quod in operibus Dei non debet esse mutatio.

2. Ulterius quæritur, Si Deus potest conferre creaturæ immutabilitatem secundum naturam ?

Et videtur, quod sic : quia rebus glorificatis conferetur immutabilitas secundum statum gloriæ. Et Gregorius dicit, quod Angelus immutabilis est secundum statum gloriæ : et non est minoris potentiæ conferre immutabilitatem secundum statum gratiæ et gloriæ, quam conferre immutabilitatem secundum statum naturæ : ergo si contulit immutabilitatem secundum statum gratiæ et gloriæ, poterit conferre et immutabilitatem secundum statum naturæ : et ita alicui creaturæ conferre potest immutabilitatem.

Si forte dicatur, quod aliqua creatura potest esse immutabilis in natura, sed tamen secundum bene esse et male mutabilis est, ut Angelus : hoc enim videtur dicere Damascenus, qui dicit, quod ea quæ a versione incipiunt, versioni subjacent, aut secundum naturam, ut corporalia composita : aut secundum electionem, ut spirituales substantiæ Angeli : et ita creatura aliqua secundum naturam participare potest immutabilitatem. Contra hoc est quod Damascenus expresse dicit, quod Angeli sunt immortales sive immutabiles non natura, sed gratia. Et in secunda parte *Timæi* Plato inducit deum deorum loquentem ad cœlestes virtutes sic : « Dii deorum quorum opifex paterque ego sum, natura quidem vestra dissolubiles, mea autem voluntate indissolubiles. » Et ita videtur, quod nihil creatorum sit, quod per naturam immutabile sit.

Et hoc secundum dicta Sanctorum omnino concedendum est. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis creatura immutabilitatem habet ex eo quod de nihilo facta est, ut dicunt Augustinus, Gregorius et Damascenus. Et hujus probatio est, quia omnis creatura, et omne quod est, ab eodem habet esse et conservationem in esse : cum autem omnis creatura (ut præhabitum est, et Avicenna dicit in IX *primæ philosophiæ* suæ) ex se nihil sit et ex se nec esse habet nec conservationem in esse : sed hoc habet a principio quod facit debere esse in omnibus, et quod est fons esse : ipsum esse manans et influens in omne quod est : et cum ex se sit ex nihilo, et omne quod est, tendat ad sui

principium : constat quod ex se tendit in nihilum, quia et ex nihilo factum est, et in nihilum decideret, nisi virtute principii dantis esse contineretur : et hanc virtutem Gregorius vocat *manum Omnipotentis Dei quæ continet universa.*

Hujus exemplum dat Avicenna valde congruum in artificialibus, et in naturalibus. In naturalibus quidem : quia causa efficiens in naturalibus dans esse, duplex est : una conjuncta effectui, et alia separata ab effectu. Sed separata non potest esse causa esse, nisi per aliquid sui conjunctum et intrinsecum eidem, sicut patet in generatione hominis et aliorum animalium, in quibus pater sive masculus (ut dicit Aristoteles) generans ex seipso in alio, generationis quidem est causa efficiens, sed esse geniti per seipsum non est causa, nisi per aliquid decisum ab ipso, quod per virtutem formativam quæ in ipso est, potentiam activam habet ad totum esse : et per substantiam materiæ possibile est ad hoc quod fiat in ipso totum esse : et hoc agit in generatione ad esse continue, etiam cessante extrinsecus generante. Propter quod Aristoteles dicit in libro XVI de *Animalibus*, quod « anima sive virtus animæ est in semine, sicut artifex in artificiato : » vocans *animam,* virtutem formativam quæ influxa est semini per animam generantis. Et ideo ibidem dicit, quod gutta viri ingreditur in guttam fœminæ, sicut anima in corpus : et contenta in semine fœminæ per viscositatem ejusdem utens spiritu pro instrumento et intelligentia (cujus est totum opus naturæ regere) totum format et producit esse geniti : quo formato et perfecto, eadem virtus continue agens et influens virtutem, formatum et conservat in esse. Ipsa est enim virtus universalis, quæ facit debere esse in omnibus partibus geniti. Et si aliquando non influat esse et stet influxus, perit species geniti, et tota concidit natura.

In artificiatis autem exemplum suum est artifex qui separata causa est efficiens domus, et ideo potius est causa ædificationis domus, quam esse domus : et cum esse domus sit figura contignationis, clavus ultimus tenens domum in debita figura et continue influens tensionem illam, secundum actum est causa efficiens proxima ipsius esse domus. Et de hujusmodi causa dicit Avicenna quod intelligitur illud quod dicit Aristoteles, quod « posita causa secundum actum, ponitur effectus : et destructa, destruitur. »

Similiter dicit Avicenna, quod est in principio quod facit debere esse in omnibus : nisi enim hoc continue influat esse, perit esse in omnibus, et natura concidit universorum. Hoc enim principium se habet ad esse, sicut cœli motus se habet ad generabilia et corruptibilia : de quo dicit Aristeles in VIII *Physicorum*, quod est quasi vita quædam natura existentibus omnibus. De vita dicit Alexander nequam in libro de *Motu cordis* : et etiam in libro de *Causis* dicitur in commento, quod actus continuus est ab ente quieto, quod primum principium est vitæ : primum enim movens in omni motu, ut dicit Commentator in libro II de *Cœlo et Mundo*, numquam disponitur vel movetur illo motu quo movet. Et secundum hoc dictum, sicut vita in vivo continuus fluxus est et actus a principio et causa vitæ in id quod participat vitam sicut corpus : propter quod etiam quidam dixerunt, quod vita est fieri potius quam esse, et est de numero successivorum : propter quod etiam Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ* dicit, quod nihil creatum est, quod esse suum totum simul habeat, quia esse quod erit cras, non habet hodie : et quod habet hodie, non habuit heri : et de hoc dant exemplum de die, cujus esse nihil aliud est, nisi continuus luminis effluxus a sole in perspicuum hemisphærii : et sic esse diei, fieri est continue : ita continuus fluxus esse in omne quod est, a principio quod facit debere esse in omnibus, esse est omnium, et in ipso principio esse est

unum et idem : sed receptum in diversitate essentiæ eorum quæ in diversitate graduum distant a primo, efficitur diversum genere et specie et numero. Et hanc determinationem ego credo veram esse et Catholicam, et hoc esse quod dicitur in Psalmo xxxv, 10 : *Domine, apud te est fons vitæ*. Principium enim universi esse continue fundit esse in omnia quæ sunt : sicut principium et causa vitæ continue fundit vitam. Et propter hoc dicunt sancti Doctores, quod si primum principium esse sic continue influendo in esse, non contineret creata, tunc species eorum deficeret, et tota concideret natura.

Unde quidquid objectum est ad hoc, quod omnis creatura de se mutabilis est et tendit in non esse, concedendum est.

Ad object. 1. QUOD autem in contrarium objicitur de glorificatis, dicendum, quod ex se mutabilia sunt per hoc quod creata sunt : sed per influxum divinæ virtutis glorificantis ea, facta sunt immutabilia : et hæc virtus vocatur *manus Dei continens ea in esse gloriæ*.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod universale secundum quod creatum est, mutabile est, nisi contineatur manu omnipotentis Dei : sed quod dicitur a Platone immutabile et incorruptibile, hoc est secundum esse rationis, quo eodem modo se habet secundum esse in intellectu ad esse de omnibus et in omnibus sibi subjectis. Dicit enim Aristoteles in I *Posteriorum*, quod universale est quod est de multis et in multis, per unam rationem existens in eis, et de eis : et hæc immutabilitas est secundum quid, et non simpliciter.

Ad object. 3. AD ALIUD quod objicitur de universo, dicendum, quod universum secundum omnes partes sui mutabile est, et mutabitur de statu in statum, et de forma in formam, sed manebit secundum substantiam. Sicut enim modo habet esse secundum formas facientes ad generationem et corruptionem usque ad completionem numeri electorum, qui completur per generationem : ita post diem judicii erit in forma, qua deserviet beatitudini electorum. Et hoc notat Apostolus, I ad Corinth. VII, 31, per figuram mundi, sic dicens : *Præterit enim figura hujus mundi*. Et ibi dicit Glossa. « Non substantia. » Et quod una manet substantia sub utraque figura, non est ex mundo in quantum creatus est, sed ex manu creatoris continentis, qui continet substantiam ne decidat in nihilum.

AD ID quod objicitur de beatitudine, dicendum, quod beatitudo creata mutabilis est. Et cum dicitur, quod « est status omnium bonorum congregatione perfectus, » accommoda est distributio, et distruibuit pro bonis quæ pertinent ad beatitudinem participabilem a creatura : immutabilitas autem perfecta et omnimoda non pertinet ad beatitudinem creatam, sed increatam. Ad object. 4.

AD ID quod ulterius quæritur, Utrum creatum mutabile sit in non esse simpliciter? Ad quæst. 1.

Dicendum quod sic secundum dicta Sanctorum. Dicit enim Gregorius expresse, quod omne creatum non solum mutabile est, sed etiam tendit in non esse, et decideret in non esse, nisi contineretur a manu Creatoris.

AD OBJECTA tamen dicendum, quod *veterascere* dicuntur creata, non quia cedant in non esse, sed quia mutantur de statu in statum, et de figura in figuram : sicut vestimentum quod exuitur et induitur, secundum figuram mutatur. Ad 1.

Ita etiam in Apocalypsi, XXI, 1, dicitur, quod *mare jam non est*, non quod aqua deficiat secundum substantiam, sed quod deficiat secundum actum frigidi humidi quod est in ipso secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem : manebit tamen substantia in forma et figura perspicui illuminati, secundum quod ordinatur ad gloriam beatorum : et similiter fiet de aliis elementis. Unde Basilius in sermone de ultimo judicio, tractans illud Psalmi XXVIII, 7 : *Vox Domini intercidentis flammam ignis* : dicit,

quod intercisio hæc erit, quia luminosum ignis Dominus faciet ascendere sursum ad gloriam beatorum, ustivum autem calidum descendet ad pœnam damnatorum.

Ita etiam intelligitur quod dicitur, Isa. LI, 6, quod *cœli sicut fumus liquescent* : liquescent enim secundum statum et figuram motus ad generationem : quod Job, XIV, 12, vocatur *attritio*, ubi dicit : *Donec atteratur cœlum, non evigilabit nec consurget de somno suo.* Manebunt tamen secundum substantiam continente manu Dei, et induent aliam formam majoris luminositatis et quietis a motu locali : secundum hoc enim ordinantur ad statum contemplationis.

Dictum autem Ecclesiastici, XIV, 20, de opere corruptibili intelligitur, quod depravatum est corruptione peccati, quod super solidum fundamentum fidei et trinitatis non est fundamentum. Sicut et illud Apostoli intelligitur, I ad Corinth. III, 13 : *Uniuscujusque quale opus sit, ignis probabit.* Si cujus opus arserit, detrimentum patietur.

Ad 2. AD ALIUD quod objicitur ultimo, dicendum quod mutatio non est unius rationis dicta de generatione et corruptione, et dicta de creatione et tensione creati in nihilum. Dicta enim de generatione et corruptione, supponit subjectum unum, materiam : creatio autem nullum subjectum supponit : et oppositum ejus, quod est tensio in nihilum, terminum habet simpliciter nihil, et non materiam. Et ideo licet generabile et corruptibile corrumpatur ex impotentia generati, non tamen oportet quod creatum actualiter deveniat in nihilum, eo quod in se habet virtutem conservantis Dei, qui in omni creato est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter.

Ad objectt. AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod tensio in non esse, non est a principio dante esse, nec est ab appetitu creati in esse, nihil enim, ut dicit Aristoteles appetit suam destructionem : sed est ab impotentia se conservandi in esse, quæ in ipso creato est ex hoc quod est ex nihilo, sicut paulo ante dictum est.

AD ALIUD dicendum, quod hæc mutatio in physicis nullum habet exemplum : et hujus causa est, quod omnis mutatio physica secundum sua principia fundatur vel super ens simpliciter, vel super ens sub privatione existens. Super ens simpliciter, sicut motus augmenti, diminutionis, alterationis, et motus localis. Super ens privatum, sicut mutatio generationis et corruptionis. Hæc autem mutatio quæ est tensio in nihil, secundum principium suum fundatur super simpliciter nihil. Sicut enim paulo ante ex verbis Avicennæ dictum est, creatum secundum quod creatum, secundum seipsum est nihil, et ex nihilo est. Ad objec

AD ID quod ulterius quæritur, Si Deus possit conferre immutabilitatem creato ? Ad quæs

Videtur esse respondendum secundum Gilbertum Porretanum, quod scilicet potentia Dei ad nihil limitatur : sed multa dicitur non posse, quia non ostendit se posse illa. Ita non ostendit se posse conferre immutabilitatem omnimodam, quia nulla creatura susceptibilis est illius : ex ipso enim quod creatura est, a versione incipit, et versioni subjacet. Unde licet æqualis sit potentiæ continere immobiliter in statu beatitudinis, et continere in statu naturæ, non tamen ex parte creati est ejusdem susceptibilitatis.

De his autem multa dicta sunt in prima parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *immuntabilitate divina* [1].

Et quod dicit Damascenus de Angelis, et Plato de diis cœlestibus, quod mutabiles sunt secundum naturam, simpliciter concedendum est : hoc enim concordat et dictis Sanctorum et Philosophorum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Pars Summæ theologiæ, Tract. IV, Quæst. 21, de incommutabilitate Dei, Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS IV.

Unde hoc sit quod cum primum principium unicum sit, et uno modo se habens ad omnia, secundum rationem vestigii tria resultent in opere?

Quarto quæritur, Unde hoc sit, quod cum primum principium unicum sit, et uno modo se habens ad omnia, ut dicit Dionysius, secundum rationem vestigii tria resultant in opere?

Et quæruntur tria, scilicet, quære hæc dicuntur *vestigia*?

Secundo, Quæ sint in quibus est ratio vestigii?

Tertio, Quare ab Augustino dicuntur *nutus* et non vestigia?

ARTICULI QUARTI

PARTICULA I.

Quare creaturæ dicantur vestigia?

Ad primum sumantur dicta Sanctorum de vestigio loquentium.

Dicit enim Augustinus in libro VI de *Trinitate* : « Sed ut creatorem per ea quæ facta sunt, intellecta conspicientes, Trinitatem intelligamus : cujus in creatura apparet vestigium in modo, specie, et ordine. »

Adhuc, Gregorius super illud Job, xi, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes*, « Vestigia Dei sunt benignitas visitationis, quia viam nobis ostendit. »

Adhuc, Job, xxiii, 11, super illud : *Vestigia ejus secutus est pes meus*, Glossa : « Vestigia Christi sunt exempla operum ejus. » I Petr. ii, 21 : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.*

Adhuc, Eccli. xlii, 19 : *Revelans vestigia occultorum*, Glossa dicit, quod « vestigia dicuntur effectus divinorum et occultorum judiciorum, per quæ judicia Dei deprehenduntur. »

In omnibus autem his *vestigium* dicitur obscura et imperfecta similitudo, per quam aliquid de notitia causæ deprehenditur. Hæc enim similitudo potest accipi ex parte potentiæ causæ : et sic dicitur vestigium resultare in operibus creationis. Quæ enim præligit rei modum, est potentia Creatoris : et quæ inducit speciem, sapientia est : et quæ ponit in ordine spirituali vel corporali, bonitas auctoris est : et sic omnis creatura sequitur creatorem per ostensionem sapientiæ, potentiæ, et bonitatis ejus.

Et hoc modo dicit Magister Hugo de sancto Victore in commento super librum de *Hierarchia* Dionysii, quod Deus proposuit homini creaturam tamquam mundanam et naturalem theologiam, in qua legeret aliquam Dei notitiam.

Et hoc est quod dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinct. III, cap. i, *Apostolus namque ait* : « A duobus juvabatur « homo ut manifestaretur ei veritas, scili- « cet a natura quæ rationalis erat, et ab « operibus a Deo factis [1]. » De quibus dicit Ambrosius [2], quod Deus qui natura invisibilis est, ut etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod visibilitate sui opificem manifestavit : ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. A. Tom. XXV novæ editionis nostra opp. B. Alberti, pag. 90.

[2] S. Ambrosius, In Commentario super epist. ad Romanos, i, 19, circa illud : *Quod notum est Dei*, etc.

esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri.

Et Augustinus in libro primo de *Libero arbitrio* : « Quocumque te vertas, quibusdam vestigiis, operibus scilicet suis impressis, sapientia Dei loquitur tibi. »

Et sic exponit Basilius illum Psalmum XVIII, 2 : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Dicit enim, quod omnis creatura loquitur creatorem.

In omnibus ergo his patet, quod vestigium aliqua similitudo dicitur, quamvis imperfecta, per quam aliqua Dei notitia accipitur potentiæ, sapientiæ, vel bonitatis ejus.

Sunt tamen quædam objectiones sophisticæ contra hoc.

1. Dicitur enim vestigium impressio pedis in pulvere proprie, et sic vestigium figura est : et sic de Deo dici non potest, quia infigurabilis est : et sic per nullam figuram in creatura resultare potest.

Si quis dicat, quod ista dicuntur in operibus Dei per translationem. Contra : Aristoteles : « Transferentes se, secundum aliquam similitudinem transferunt : » nulla autem similitudo est infigurabilis ad figuratum : ergo videtur, quod impressio significationis divinæ in creatura per ostensionem potentiæ, sapientiæ, vel bonitatis, non debeat dici vestigium.

2. Adhuc, Videtur quod vestigium istud non in omni re creata inveniatur : est enim prima materia res aliqua : et tamen in materia non videtur inveniri vestigium : per impressionem enim vestigii res ad perfectum esse deducitur secundum modum, speciem, et ordinem : materia autem imperfecta est.

3. Adhuc, Si vestigium imperfecta similitudo est, imago autem perfecta : videtur quod id quod est ad imaginem, non sit vestigium : et sic homo et Angelus non sunt vestigia : et sic non omnis creatura vestigium est, nec in omni creatura vestigium deprehenditur.

4. Adhuc, Quædam creaturæ perfectam dicunt ad Deum similitudinem, ut gratia, et beatitudo creata. I Joan. III, 2 : *Nunc filii Dei sumus : et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Illæ ergo non dicentur *vestigium* : eo quod vestigium est imperfecta similitudo, et non adæquata.

5. Adhuc, Si hæc dicuntur vestigium Creatoris, videntur non secundum magis et minus convenire creaturis : quia idem secundum Philosophum eodem modo se habens in omnibus effectibus suis facit idem esse et simile et æquale, nisi aliquid obviet ex parte materiæ in qua operatur : Deus autem in opere suo non præsupponit materiam : ergo in omnibus per æquale et simile significatio operantis Dei resultat. Et hoc non videtur esse verum : dicit enim Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* sic : « Dei creatoris tamquam per omnia quæ fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quædam ejus alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus. Hæc enim secundum magis et minus insunt rebus [1]. »

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura boni* : « Ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est : ubi parva, parvum : ubi nulla, nullum [2]. »

7. Adhuc Augustinus in libro de *Natura boni* : « Omnia quanto magis moderata speciose ordinata sunt, tanto magis bona sunt. » Ergo modus, species, et ordo in quibus est vestigium, secundum magis et minus insunt rebus, et non æqualiter.

8. Adhuc, Videtur quod hæc tolli possunt a creatura : accidentia enim sunt : accidens autem est quod adest et abest præter subjecti corruptionem.

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 28.

[2] Idem, Lib. de Natura boni, cap. 3.

9. Adhuc, Modus, species, et ordo, in quibus est vestigium, possunt minui : et quæ possunt minui, possunt corrumpi : et si possunt corrumpi, possunt tolli a re : et sic potest esse quod creatura non sit creatoris vestigium.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*, quod sine modo, specie, et ordine, nihil inveniri vel cogitari potest.

2. Adhuc, Si hæc vestigia sunt, cum vestigia directe ducant in eum cujus sunt vestigia, videtur quod ista semper ducant in Creatorem : sed hoc non faciunt : imo frequenter abducunt. Sapient. xiv, 11 : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*

Adhuc, Augustinus in libro primo de *Libero arbitrio :* « Tamquam dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur. Est tamen etiam ibi quod eos delectet : habet enim adhuc de circumfulgentia lucis tuæ aliquid. » Ex omnibus his accipitur, quod aliquando creaturæ non directe ducunt ad creatorem, sed abducunt.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Doctrina Christiana* dicit, quod « omnis humana perversitas est, frui utendis, et uti fruendis : » sed quando quis fruitur utendis, necesse est quod aliquid sit in ipso quo fruitur, quod abducat eum ab usu ad fructum : et hoc creatum est : ergo aliquod creatum abducit a Deo creatore, et sic vestigii rationem habere non potest.

Solutio. Dicendum, quod *vestigium* quo creator apparet in creatura, per similitudinem dicitur ad vestigium pedis. Sicut enim per vestigium pedis, impressio pedis in aliena materia per configurationem expressam accipitur similitudo, et ipsius deambulantis non accipitur similitudo, nisi secundum partem et imperfecte : ita in creaturæ modo, specie, et ordine, modus potentiæ et admiratio sapientiæ et bonitas Auctoris secundum partem et non secundum totum et confuse sive imperfecte demonstratur : ostenditur enim quia est, et non quid est. Et hoc est quod dicitur in libro Sapientiæ, xiii, 5 : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Unde concedendum est, quod si modus specialis attenditur secundum differentem modum rationis, vestigium dicitur de creaturis et operibus redemptionis et effectibus occultorum judiciorum : signum enim est, ut dicit Augustinus in libro primo de *Doctrina Christiana* [1], quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliud facit in notitiam devenire. Vestigium autem secundum quod hic quæritur de vestigio, in genere signi est : et ideo cum diversa signa sint secundum diversam rationem signandi creata, et opera sive exempla Christi, et effectus occultorum judiciorum, necesse est in ipsis esse diversam rationem vestigii. In genere tamen significandi conveniunt, sicut et ipsum signum in genere, unius est rationis secundum quod ex specie quam extrinsecus ingerit sensibus, aliud facit in notitiam devenire : creata enim per modum sui esse et mensuram, et per speciem qua in numerum ponuntur cum aliis creaturis, et per pondus sive ordinem quo secundum usum congruunt aliis, et influxum habent et operantur ad finem universi, cognoscibiliter demonstrant potentiam Auctoris potentis, sapientis, et boni : cujus potentia hæc facit, sapientia disponit, bonitas ordinat. Opera autem sive exempla Christi per hoc quod perfecta sunt in bono gratiæ, modum, speciem, et ordinem in specie omnis gratiæ perfecte demonstrantia, signant bonitatem Auctoris. Effectus autem judiciorum occultorum, quibus demonstratur quod omnia juste et rationabiliter judicat Deus, quamvis

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 1.

nobis sunt incognita, vestigia sunt sapientiæ. Sic enim intelligitur illud Job, XXVIII, 18 : *Trahitur autem sapientia de occultis*. Et paulo ante, ℣. 11 : *Abscondita in lucem produxit*.

Per hoc patet solutio ad prima quatuor quæ inducta sunt. Concedimus enim, quod vestigium secundum differentem modum dicitur de illis, licet in communi in una ratione conveniant.

Ad 1. Ad primum quod objicitur in contrarium, dicendum quod non attenditur similitudo, ut dicit Dionysius, nisi in similitudinibus dissimilibus, et hoc est in convenientiis quæ dissimiles sunt, habentes tamen similitudinem analogiæ sive proportionis : ut sicut est diversitas linearum in creatura propter compositionem essentiæ, quæ diversitas linearum metaphorice respondet modo, speciei, et ordini, quæ diversa sunt in creatura : ita sit diversitas rationum in Auctore in unitate essentiæ propter simplicitatem creatoris, quæ non obviat diversum modum significandi tollendo a creatore, secundum quod significatur potens, sapiens, et bonus. Et in hoc notatur convenientia : ut sicut sunt impressa in creatura diversa secundum rem, ita imprimentia significentur diversa essesecundum rationem et modum significandi.

Per hoc etiam patet solutio ad objectionem. Licet enim infigurabile per eamdem qualitatem quæ fit in utrisque, non possit assimilari figurato : tamen, sicut docet Dionysius in epistola ad Titum, loquens de symbolica theologia, secundum similitudinem proportionis, infigurabile potest assimilari figurato, ut crater ad sapientiam, et vinum ad effectum sapientiæ : quia vinum, sicut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, bonæ spei reddit hominem, sicut et sapientia in spiritualibus.

Ad 2. Ad aliud dicendum secundum Augustinum, quod vestigium in omni re creata invenitur, licet secundum differentem modum perfectionis et imperfectionis, Unde quia in materia ipsa informitas qua susceptibilis formæ est, ut dicit Augustius, nonnulla forma est, ipsa materia per modum et mensuram sui esse et aptitudinem ad formam et ordinem quo ut subjectum ordinatur motus et mutationis, non sine modo et specie et ordine est.

Ad aliud dicendum, quod nihil prohibet esse idem ad imaginem, et tamen vestigium secundum diversa. Est enim ad imaginem secundum potentias cognoscendi et diligendi summum verum et summum bonum, quibus imitatur actualiter vel habitualiter trinitatem personarum in unitate essentiæ : vestigium autem est secundum modum, speciem, et ordinem, quæ referuntur ad id quod est, et quo est quælibet creatura, sicut patebit in subsequenti particula quæstionis. Ad

Ad aliud dicendum, quod assimilatio multiplex est, scilicet conformitatis in gratia vel in gloria, et hæc est secundum formam gratiæ vel gloriæ, quæ repræsentat bonitatem Dei in nobis : et hæc non est vestigium, eo quod Auctorem secundum quod Auctor est, in potentia, sapientia, et bonitate, non repræsentat, sed conformat divinæ bonitati secundum esse additum creaturæ in bene esse gratiæ, et bene esse gloriæ : et secundum hoc non est vestigium, sed majus aliquid vestigio. Ipsæ tamen creaturæ tales, scilicet gratia, beatitudo, et virtus, in quantum a creatore exeunt secundum id quod sunt, hoc est, secundum esse quod a prima causa accipiunt, in modo sui esse sive mensura et specie qua ponuntur in numerum, et pondere sive ordine quo impetum habent ad bonum sive ad finem, habent in se rationem vestigii : et quia nihil creatum perfecta similitudine æquat creatorem, ideo ipsum vestigium in ipsis est imperfecta similitudo. Ad

Ad aliud dicendum, quod hæc secundum magis et minus insunt rebus, ut dicit Augustinus, in hoc quod modus unius melior est modo alterius, et expressius judicium potentiæ creantis, et Ad

species unius expressius judicium pulchritudinis sapientiæ disponentis rem in specie et numero, et ordo sive pondus unius per fortiorem inclinationem sive impetum ad bonum sive ad finem, expressius est judicium bonitatis : sicut et Dionysius dicit, quod omnia appetunt bonum et pulchrum, sed differenter : propinquissima enim primo, ut Angelus, appetunt hoc per appetitum intellectualem : et quæ sunt in gradu secundo, per appetitum rationalem : et quæ in tertio, per appetitum sensibilem : et quæ in quarto, per appetitum vitalem : et quæ sunt in quinto, per appetitum naturalem : et quæ sunt in sexto, sicut sunt privata, per obscuram resonantiam inclinationis ad bonum : et iste est intellectus verborum Augustini inductorum.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod verbum Philosophi intelligitur in his in quibus eodem modo se habet agens ad patiens, et e converso patiens ad agens : sicut sol ascendens eodem modo se habet ad generationem, et generabilia ad ipsum : et sol descendens eodem modo ad corruptionem, et corruptibilia ad ipsum. Et sic non est in creatore et creaturis : quia licet Deus uno modo se habeat ad omnia creata, non tamen creata uno modo se habent ad ipsum : sed unum est propinquius, et alterum distantius. Unde Augustinus in libro XII *Confessionum* : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, scilicet angelicam naturam : alterum prope nihil, materiam scilicet informem. »

Per hæc quæ dicta sunt ex verbis Augustini, solvuntur duo argumenta quæ sequuntur.

Ad aliud dicendum, quod hæc a creatura manente in esse creaturæ, tolli non possunt. Unde Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Vitium ita contra naturam est, ut non possit, nisi nocere naturæ [1]. » Unde manente natura creati, remanet in ipsa ratio vestigii ad minus secundum obscuram resonantiam, ut paulo ante dictum est.

Ad objectum contra, dicendum est quod est comparatio accidentis ad subjectum tantum : et hoc adest et abest actu vel intellectu præter subjecti corruptionem, sicut dicit Philosophus. Et est accidens comparatum ad subjectum non ut ad subjectum tantum, sed ad subjectum prout ipsum exit a causa, et exprimit similitudinem causæ : et hoc tolli non potest manente ratione et substantia causati : sed si substantia desineret, tunc tolleretur.

Ad aliud dicendum per verba Augustini inducta, quod nullum vitium ita contrarium est naturæ, quod in toto corrumpat boni rationem in ipsa : unde licet diminuatur, non tamen corrumpitur in toto : ordinatio enim naturæ ad bonum est secundum habitudinem in infinitum, quæ in infinitum diminuibilis est, sed non in totum corruptibilis. Et de hoc multum est dictum in prima parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *bono secundum se* [2]. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini præinductum, quod sine ratione vestigii nihil inveniri vel cogitari potest. Ad object. 1.

Ad id quod objicitur, quod aliquando abducunt, dicendum quod in quantum sunt vestigia, et aliquam similitudinem creatoris repræsentant licet imperfectam, semper quantum est de se, ducunt in creatorem, et numquam abducunt nec seducunt : sed in quantum sunt umbræ summi boni et resonantiæ sufficientiæ boni divini, cujus umbra est in divitiis quæ promittunt sufficientiam, cum tamen solus Deus sit sufficiens, ut in libro secundo *Confessionum* [3] dicit Augusti- Ad object. 2.

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 17.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Pars Summæ theologiæ, Tract. VI, Quæst. 26, Membr. 1, Art. 3, Part. 3. Tom. XXXI hujusce novæ editionis nostræ.

[3] S. Augustinus, Lib. II Confessionum, cap. 6.

nus, et in quantum sunt umbræ summi delectabilis, quod promittunt delectationes corporales, cum tamen solus Deus vere sit delectabilis : et in quantum sunt umbræ summi honesti et per se expetibilis, quod promittunt honores et dignitates, cum tamen solus Deus per se sit expetibilis : sic accepta ut objecta sensibilis appetitus, habent pronitatem adjunctam occasionaliter in appetentibus, et sic occasionaliter et non per se aliquando abducunt et seducunt, ut finis desiderii ponatur in eis, et ulterius ad summum bonum non referantur : et sic occasionaliter et non per se fiunt in odium et in muscipulam pedibus, non quorumlibet, sed insipientium [1], qui ideo insipientes sunt, quia non sequuntur ista ut vestigium, sed ponunt in ipsis finem desiderii. Et iste est intellectus Augustini in verbo præinducto in objectione, quod tales defixi tamquam in fine stant in umbra summi boni, dorsum vertentes ad ipsum per aversionem ab incommutabili bono, et conversionem ad bonum commutabile ut ad finem : sicut dicitur, Jacobi, I, 14 : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus.*

Ad object. 3. AD ULTIMUM dicendum, quod perversitas humana est quæ dicta est : sed illa non est in creatura per causam, sed per occasionem pronitatis adjunctæ, ut dictum est.

ARTICULI QUARTI

PARTICULA II.

Quæ sint illa in quibus est ratio vestigii ?

Secundo quæritur, Quæ sint illa in quibus est ratio vestigii ?

Et accipiantur ea quæ a Sanctis dicta sunt.

1. Sapientiæ enim, XI, 21, dicitur, quod omnia Deus in numero, pondere, et mensura disponit. Dicit autem Augustinus *super Genesim ad litteram*, quod *mensura* est illud quo aliquid metimur, *numerus* vero quo numeramus, *pondus* quo appendimus. Glossa autem super Sapient. XI, 21, sic dicit : « In mensura qualitas, in numero quantitas, in pondere ratio consideratur. »

2. Adhuc, Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Numerus omni rei speciem præbet, modus mensuram præfigit, pondus in suo loco ordinat et quiescere facit [2]. » Et sic secundum Augustinum, ea in quibus est vestigium, sunt modus, species, et ordo : ita quod modus ad mensuram, ordo ad pondus, species ad numerum reducatur.

3. Aliter ponit Rabanus super epistolam ad Romanos, ubi sic dicit : « In numero quantitas, in mensura modus, in pondere ordo significatur. » Et sic secundum secundos ista diversimode accipiuntur.

4. Adhuc, Ista non videntur esse nisi in corporalibus. Mensura enim continuæ quantitatis est, quæ non nisi in corporalibus est. Numerus discretæ quantitatis, quæ etiam non nisi in corporalibus est : dicit enim Aristoteles in IV *Physicorum*, quod numerum cognoscimus divisione continui. Pondus etiam ad motum refertur : pondus enim est inclinatio ad motum : motus autem ab Aristotele in quinto *primæ philosophiæ*, inter species continuæ quantitatis numeratur : et sic videtur, quod omnia hæc ad quantitatem referuntur : et sic videtur, quod in omnibus ista non inveniuntur. Et hoc est expresse contra Augustinum in libro de *Vera religione* ubi sic dicit : « Omnis res vel substantia, vel si quo alio modo me-

[1] Sapient. XIV, 11 : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. super Genesim ad litteram, cap. 3.

lius enuntiatur, simul habet hæc tria : ut unum aliquid sit, ut specie aliqua discernatur ab aliis, et rerum ordinem non excedat. » Et sic videtur secundum Augustinum, quod ista tria sint, unitas, species, et ordo : et cum species respondeat numero, ordo ponderi, relinquitur quod unitas respondeat mensuræ : et quæritur ratio hujus : mensura enim est quantitas terminans extra : numerus autem sive unitas est a forma terminante intus esse rei.

5. Adhuc, Nulla mensura est in infinito : sed magnitudo continua in infinitum est divisione, numerus infinitus additione, materia infinita susceptibilitate, intellectus possibilis infinitus possibilitate ad intelligibilia fieri, intellectus agens infinitus secundum intelligibilia facere : et sic horum nulla potest esse mensura : et sic ista tria non in omnibus sunt creaturis.

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* sic dicit : « Omnem rem ubi numerum, mensuram, et ordinem videris, Deo artifici attribuere non cuncteris. » Videtur ergo, quod ista conveniunt omnibus quæ per artem divinam facta sunt.

7. Adhuc, Ista non videntur convenire spiritualibus, sicut Angelo, et animæ : mensura enim et pondus non nisi in corpore sunt, ut dicit Aristoteles.

8. Adhuc, Constat, quod ista tria, numerus, pondus, et mensura, creaturæ sunt. Si ergo in omnibus creaturis hæc tria sunt, tunc in numero hæc tria sunt, et in pondere hæc tria, et in mensura hæc tria : et sic ibitur in infinitum.

9. Adhuc, Ex modo loquendi Sapientiæ, XI, 21, videtur significari, quod hæc tria ante creaturam sint : non enim disponitur aliquid in alio, nisi quod est ante ipsum secundum esse et rationem. Dicitur autem ibi sic : *Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* Ergo ista tria in quibus disposita sunt omnia, sunt ante omnia : sed ante omnia creata non est nisi Deus : videtur ergo, quod ista in Deo sunt, et non in creatura.

10. Adhuc, Hoc dicere videtur Augustinus ad Orosium sic : « Numerus et pondus et mensura in quibus Deus disposuit omnia, ipse est. »

11. Adhuc, Augustinus *super Genesim ad litteram :* « Deus ipse numerus est sine numero, a quo omnis numerus : ipse est mensura sine mensura, a quo omnis mensura : ipse est pondus sine pondere, a quo omne pondus : » et sic videtur idem quod prius, quod ista non sint in creatura, sed in creatore.

12. Adhuc ulterius quæritur, Cum ista sint proprietates creaturæ in quantum creatura est, videtur quod ista sint consequentia creaturam secundum esse creaturæ : et sic videtur, quod nihil indicent in creatore, sed in creatura tantum : et sit videtur, quod in his non sit vestigium creatoris.

13. Adhuc, Cum subjectum intelligi possit sine proprietate, ut dicit Avicenna, eo quod proprietas est consequens esse subjecti, videtur quod creatura intelligi possit sine his : et sic ista non omni creaturæ necesse est convenire.

14. Adhuc, Cum opera Trinitatis sint indivisa, propter indivisam essentiam quæ est in personis, videtur quod sicut ista tria respondent personis, ita quartum esse deberet quod responderet essentiæ.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod in tribus, in quibus est vestigium Trinitatis increatæ in ipsa creatura, et resultant in ea tamquam quædam trinitas creata, sunt impressiones transitus creatoris per creaturam et indicia : propter quod etiam *vestigia* dicuntur : et non conveniunt creaturæ secundum esse absolutum creaturæ, sed secundum esse relatum ad creatorem, secundum quod creatura exit ab eo per creationem, potente, sapiente, et bono : ut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas attribuatur Spiritui sancto. Et quædam attribuuntur creaturæ per

conformitatem exemplarem, ut unum, verum, bonum : quædam vero non per conformitatem exemplarem, sed metaphoricam, et conveniunt creaturæ secundum diversum modum causæ causantis efficienter, formaliter sive exemplariter, et finaliter. Et talia non oportet formaliter inveniri in creatore : et si inveniuntur, non sunt in ipso, nisi efficienter tantum : sicut dicit Augustinus, quod Deus est mensura præter mensuram, a quo omnis mensura : et Deus est numerus absque numero, a quo omnis numerus : et sic de pondere, ut dicit Augustinus ad Orosium, et in libro LXXXIII *Quæstionum :* sicut et dicit super *Cantica* Bernardus, quod Deus est esse omnium non materiale, sed causale.

Ad primum ergo dicendum, quod in libro *Sapientiæ* ponuntur hæc tria : numerus, pondus, et mensura : eo quod esse in quo res disponitur in quantum creata est, necesse est quod sit compositum (ut præhabitum est) ex quibusdam elementaliter tamquam ex principiis, ad unum quod est actus ultimus ordinatis, per quod ipsum creatum unum sit, et per formam disparatam ab alio discernatur, et in numerum ponatur : ut homo animali, mortali, rationali : et bicubitum quanto continuo duobus cubitis finito : et albedo quali sive qualitati diffusæ in superficie plana terminati corporis, in qua claret diffusio luminis, ut in libro de *Gradibus* dicit Jacobus Alkindi: et in libro de *Coloribus* Aristoteles. Et sic facile est videre de omnibus aliis per omnia genera prædicamentorum : in omnibus enim creatum in esse generis, vel speciei, vel individui, ex quibusdam elementaliter ordinatis ad ultimum, sicut in quodam numero constituitur : et hoc ultimum est species ejus, discernens ipsum ab aliis per oppositum vel disparationem : et constituens ipsum in esse perfecto secundum esse generis, speciei, vel individui : et hoc vocatur *numerus* in ipso : et hæc est causa, quare dicit Augustinus, quod « numerus omni rei speciem præbet. » In talibus autem quæ ex pluribus elementaliter conjunctis constituuntur, necesse est, quod unum elementaliter componens inclinetur ad alterum, ut potentia ad actum : et hoc vocatur *pondus.* Propter quod etiam in libro *Sapientiæ* numerus ponitur ante pondus : quia numerus in principiis illis absolute consideratis accipitur : pondus autem in eisdem consideratis respective, secundum quod unum respicit alterum, et antecedentia omnia respiciunt ultimum. Et cum ista constituant totum esse rei, erit extensio esse uniuscujusque rei a primo secundum ordinem naturæ per omnia media usque ad ultimum : ita quod extensio esse limitatur et finitur ad primum et ad ultimum, ita quod de esse nihil est ante primum, et nihil post ultimum. Et hæc vocatur *mensura,* et secundum rationem est post numerum, et pondus. Et sic patet ratio dicti in libro *Sapientiæ*, et quantum ad numerum, et quantum ad ordinem, cum dicit : *Sed omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti* [1]. Et quia de esse rei nihil potest intelligi extra hoc, a Deo creati in quantum creatum est, non sunt plures proprietates præter tres, ut dicunt Sancti.

Ad id ergo quod primo objicitur de ista adaptatione, dicendum quod sicut dicit Augustinus, mensura est qua aliquid metimur : sed hæc est duplex, scilicet qua metiendo certificamus quantitatem, et qua metiendo mensuramus esse : sicut dicit Aristoteles X in *primæ philosophiæ*, quod « unumquodque mensuratur sui generis simplicissimo et primo. » Et hoc modo verum est, quod mensura est omnium quæ ad esse determinata sunt, et in esse determinato creata.

[1] Vulgata habet, uti jam vidimus, Sapient. XI, 21 : *Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

Ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus accipit numerum non secundum rationem discretæ quantitatis, sed accipit numerum essentialem, quo res in numerum ponitur et ab alio discernitur : et ille est ultimus actus quo res in specie et forma ponitur, et ab alio discernitur. Et ideo dicit, quod « numerus omni rei speciem præbet. » Et similiter accipit modum pro modo essentiali, eo modo quo modus dicit extensionem esse a prima potentia usque ad ultimum actum : ne ipsius esse sit immoderata progressio, sive diffusio : et sic modus ad mensuram reducitur. Similiter ordinem accipit prout dicit inclinationem unius essentialium principiorum ad alterum, et omnium præcedentium ad ultimum, tam in materiali quam in formali definitione. Et sic verum est, quod ordo in idem refertur in quod pondus. Et sic ea quæ dicuntur in libro *Sapientiæ*, et ea quæ dicit Augustinus, non differunt subjecto, sed ratione, scilicet quia ea quæ dicuntur in libro *Sapientiæ* sunt in re creata secundum quod est in fieri considerata : ea autem quæ dicit Augustinus, sunt in re creata secundum quod est considerata in esse perfecto.

Ad id quod objicitur de Rabano, dicendum quod quantitatem non vocat discretam, prout quantitas discreta dicitur numerus quo numeramus : sed vocat quantitatem, numerum materialem, qui est numerus numeratus principiorum essentialium, quibus constituitur esse creati, eo quod illa se habent ad ultimum actum, sicut unitates in quacumque specie numeri se habent ad ultimam unitatem, per quam aggregatæ unitates in specie numeri constituuntur : ab illa enim habent esse specificum, et non a partibus aggregatis. Et propter hoc egregie dixit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, quod decem non est bis quinque, nec septem et tria, nec sex et quatuor, nec novem et unum : intendens, quod a sola ultima unitate secundum quod finit aggregationem, habet esse specificum, quo in esse et specie numeri constituitur. Mensuram autem et pondus accipit sicut Augustinus.

Ad aliud dicendum, quod si ista tria proprie accipiantur, verum est, quod sunt in quantitate. Si autem per translationem similitudinis accipiantur, tunc sunt in omnibus tam corporalibus quam spiritualibus, et tam substantiis quam accidentibus. Et rationem translationis ponit Augustinus in libro *super Genesim ad litteram* sic : « In animabus mensura est secundum potentiam activam aliquid agendi, ne sit irrevocabilis et immoderata progressio. Numerus autem est affectionum animi et virtutum, quo a stultitiæ deformitate ad sapientiæ formam colligitur. Pondus vero est voluntatis et amoris, quo ponderat quid cui præponatur, ubi apparet quanti quidque in appetendo, fugiendo, præponendo, postponendoque pendatur : sed hoc animorum atque mentium. » Claudianus autem in libro suo de *Anima* sic transfert : « Mensura est animæ secundum suam capacitatem, numerus secundum virtutum numerositatem, pondus secundum appetitum ejus in quod tendit. Et anima rationalis his tribus subsistit, memoria, intellectu, voluntate : quibus capax est numeri, mensuræ, et ponderis : numeri in numero virtutum sive virium, mensuræ in capacitate memoriæ et intellectus, ponderis in appetitu voluntatis. » Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod hoc intelligitur de actu infinito : hoc enim effugit numerum et pondus et mensuram, et modum et speciem et ordinem : sed nihil creatum est actu infinitum, nec esse potest : unde materia et magnitudo et anima sive intellectus, actu secundum esse finita sunt : et sic est in eis numerus, species, et ordo sive numerus, pondus, et mensura. Ad .

Ad aliud dicendum, quod sicut dictum est, ista per translationem conveniunt omnibus. Ad 6.

Ad sequens patet solutio per ante- Ad 7.

dicta : quia ista per translationem similitudinis ad omnia referuntur.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod in primis statur : quia numerus sibiipsi numerus est, et pondus sibiipsi pondus, et mensura sibiipsi mensura.

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod ista prout sunt in creatura a Deo causaliter, et non materialiter vel formaliter, creata sunt in numero sine numero, a quo est omnis numerus, in pondere sine pondere a quo est omne pondus, in mensura sine mensura a qua est omnis mensura, sicut paulo ante dictum est.

Ad 10. Et similiter solvitur illud quod Augustinus dicit ad Orosium.

Ad 11. Per hoc idem patet responsio ad sequens.

Ad 12. Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod ista sunt in creatura sicut vestigia et sicut causata, et non in creatura absolute accepta : sed sunt in ea secundum quod exit a creatore potente, sapiente, et bono : et ideo licet secundum esse sint in creatura, indicia tamen sunt eorum quæ sunt in creatore, quæ appropriabilia sunt tribus personis indivisa essentia operantibus et in esse constituentibus creaturas.

Ad 13. Ad aliud dicendum, quod creatura secundum esse absolute accepta intelligi potest sine his : sed creatura in ratione creaturæ accepta, ut est exiens a potentia, sapientia, et bonitate creatoris, non potest intelligi sine his, ut paulo ante dictum est : sic enim modus et mensura indicant potentiam, numerus et species sapientiam, ordo et pondus bonitatem.

Ad 14. Ad ultimum dicendum, quod ista tria respondent rationi causæ efficientis, formalis, et finalis : quæ rationes in una essentia sunt, quæ est causa. Et sicut in Deo triplex ratio causæ est circa unam essentiam, ita est unum esse creatum in creatura, cujus sunt tres proprietates : ita quod esse sive essentia creaturæ respondeat essentiæ, proprietates autem respondeant triplici rationi causæ, et adaptentur tribus personis : ut sicut dicit Augustinus, invisibilia Dei ex visibilibus per rationem consideratis et ad creatorem relatis cognoscantur.

De hac materia plurima dicta sunt in prima parte *Summæ theologiæ*, ex Augustino, tractatu de *cognitione Dei*, quæstione de *vestigio* [1].

ARTICULI QUARTI

PARTICULA III.

Quare dicantur nutus *et non vestigia?*

Tertio quæritur, Quare ista ab Augustino dicantur *nutus*, et non vestigium?

Dicit enim Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « His qui derelinquunt te ducem et lucem, et aberrant in vestigiis tuis : qui nutus tuos præter te amant, et obliviscuntur quid innuas. »

Quæritur ergo, Quare creatura dicatur *nutus*?

Nutus enim signum est voluntatis innuentis. Similiter nutus semper est ad aliud : vestigium vero non est significatio transeuntis.

Adhuc, Vestigium est in re creata secundum quod exit a creatore : unde vestigium non dicit nisi relationem ad creatorem. Nutus autem significat aliquid aliud, ad quod eum cui innuitur, intendit inducere is qui innuit. Et sic videtur, quod ab alio dicitur nutus, et ab alio vestigium.

Adhuc, Nutus significat innuitionem ad id quod intendit et vult innuens, sicut patet, Lucæ, I, 62 : *Innuebant patri ejus*

[1] Cf. Opp. B. Alberti I[a]. Part. Summæ theologiæ, Tract. III, Quæst. 15, Membr. 2, Art. 1, Part. 1, 2 et 3. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

quem vellet vocari eum. Unde nutus signum est voluntatis, non sapientiæ, vel potentiæ. Vestigium autem signum est causæ agentis in ratione efficientis et formæ et finis. Unde ab alio dicitur *nutus*, et ab alio dicitur *vestigium*.

Solutio. Creator dicitur *vestigium*, et dicitur *verbum*, et dicitur *nutus* secundum diversas rationes.

Vestigium dicitur secundum quod sunt in ea signa causæ agentis fundantis et ponentis eam in esse, potentia agentis, sapientia disponentis, et bonitate ordinantis : ista enim sunt signa impressa in creatura secundum quod exit a creatore. Unde Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei* : « Per omnia opera sua significationis suæ sparsit indicia. »

Verba autem sunt secundum quod his proprietatibus loquuntur creatorem : et vocatur hoc *verbum rei*, sicut determinatum est in prima parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *verbo* [1]. Et ita exponit Basilius super illud Psalmi xviii, 5 : *In omnem terram exivit sonus*, etc. Job, xii, 7 et 8 : *Nimirum interroga jumenta, et docebunt te : et volatilia cœli, et indicabunt tibi. Loquere terræ, et respondebit tibi : et narrabunt ea pisces maris*. Omnia enim hæc, ut dicit Gregorius, ipsis signis creatoris in se relucentibus dicunt illud Psalmi xcix, 3 : *Ipse fecit nos, et non ipsi nos*.

Nutus autem dicuntur secundum id quod innuunt per id quod secundum partem est in ipsis et imperfecte, essentialiter et secundum omnem plenitudinem perfectionis esse in Deo. Et ideo in usu transeundum est per creaturas sicut per viam ad creatorem sicut ad finem et terminum. Unde Augustinus dicit in auctoritate præinducta : « Væ his qui amant nutus tuos, et obliviscuntur quid innuas. » Unde Augustinus in libro II *Confessionum* : « Divitiæ per hoc quod promittunt sufficientiam, nutum faciunt, quod solus Deus sufficiens est, et in ipso solo plenitudo sufficientiæ, a quo tale bonum processit, quod aliquam promittit sufficientiam. » Similiter voluptas promittendo delectationem et dulcedinem, innuit quod solus Deus essentialiter delectabilis est, et quod in ipso est plenitudo delectationis. Psal. xv, 11 : *Delectationes tuæ in dextera tua usque in finem*. Similiter creatura per speciem pulchritudinem promittit, et innuit quod speciei generator pulcherrimus est, et ipsa pulchritudo per essentiam. Cantic. i, 15 : *Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus!* Propter quod etiam mundus creatus ab ipso Græce κόσμος, quod idem est quod *ornatus* Latine : *mundus*, eo quod a mundissimo exivit exemplari vocatur. Unde Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ* :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus [ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine [formans [2].

Et sic patet, quod licet idem sit in substantia vestigium, et verbum, et nutus, tamen alia et alia ratione dicitur vestigium, et verbum, et nutus ipsa creatura.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I Part. Summæ theologiæ, Tract. VIII, Quæst. 35, Memb. 3, Art. 1. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

[2] Boetius, Lib. III de Consolatione philosophiæ, metr. 9.

QUÆSTIO IV.

De errore Platonis, Aristotelis, et Epicuri.

Hic secundario quærendum est de hoc quod Magister dicit in libro II *Sententiarum*, distinct. I, quod Moyses elidit errorem Platonis, et Aristotelis, et Epicuri [1].

Gratia hujus oportet quærere de erroribus istis : et primo de errore Platonis, de quo dicit, quod tria principia esse dixit, scilicet Deum, et exemplar, et materiam, et ipsa increata et sine principio, et Deum quasi artificem et non creatorem [2].

Et quia de Deo quod sit principium, nulli dubium est, quæratur de materia : Utrum ipsa principium sit non de principio, sive increata ?

Secundo, De exemplari, Utrum in hoc erravit Plato, vel verum dixerit ?

Tertio, Utrum ex hoc sequatur Deum esse opificem, non creatorem ?

De materia autem quærimus quatuor :

Primo, An principium sit non de principio ?

Secundo, An una sit omnium ?

Tertio, An materia sit æterna ?

Quarto, An facta sit ad rationem sive ad exemplar aliquod ?

MEMBRUM I.

De errore Platonis.

ARTICULUS I.

De materia.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Utrum materia sit principium non de principio, sive increata ?

Primo ergo quæritur, An materia sit principium non de principio ?

Et videtur, quod sic :

1. Omne enim fieri cum sit accidens, habet fundari in aliquo ut in subjecto : creari est fieri : ergo creari habet fundari in aliquo ut in subjecto. Prima pars pa-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. A. Cf. editionem nostram opp. B. Alberti, Tom. XXVII, pag. 50.

[2] Magister, II Sententiarum, Dist. I. cap. A : « Plato namque tria initia existimavit, Deum « scilicet, exemplar, et materiam : et ipsa in« creata sine principio, et Deum quasi artifi« cem, non creatorem. » Cf. etiam Commentarios B. Alberti in II Sententiarum, Dist. I, Art. 3 et seq. Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 11 et seq.

tet. Secunda scribitur II *Sententiarum*, distinct. I, cap. 2 : « Cum ergo Deus di-« citur aliquid facere, tale est ac si dica-« tur juxta ejus voluntatem aliquid no-« viter contingere vel esse. » De novo aut aliquid contingere vel esse, fieri est : ergo creari fieri est : et sic habetur propositum.

Inde sic arguitur, Omne quod est in aliquo ut in subjecto, subjectum illud natura et actu præsupponit sibi : fieri est in materia ut in subjecto : ergo materiam præsupponit sibi secundum naturam et actum, sive secundum esse : quod autem præsuppositum est ante aliud, non dependet ab illo secundum esse : materia præsupposita est ante omne fieri : ergo a nullo fieri ipsa dependet secundum esse. Et quod materia sit subjectum omnis fieri, dicit Aristoteles in I de *Generatione et Corruptione* sic : « Est autem hyle primo et per se generationis et corruptionis subjectum, et per consequens aliorum motuum : » ergo relinquitur, quod creator in creando præsupponat sibi materiam, et ipsa est increata.

2. Adhuc, Perfectissimi agentis perfectissimum est opus : perfectissimum autem opus non est materia, nec forma, sed compositum ex utraque : Deus autem perfectissimum agens est : ergo suum opus perfectissimum est. Deuter. xxxii, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.* Boetius in III de *Consolatione philosophiæ* [1] :

Mundum mente gerens, similique ab imagine [formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere par-[tes.

Ergo videtur, quod Dei opus compositum sit, quia solum compositum perfectum est : sed componens præsupponit componentia ex quibus componitur : ergo ante omne opus Dei præsupponitur materia : sed quidquid præsupponitur ante opus Dei, est increatum : ergo materia increata est : et sic verum dixit Plato.

3. Adhuc etsratio, Nobilissimi agentis ordinatissimum est opus : quia dicit Aristoteles in I *primæ philosophiæ*, quod sapientis est ordinare : sed non est transitus de extremo in extremum nisi per omnia media, si illa extrema habent media : dicit enim Aristoteles in lib. IX *Animalium*, quod « natura non venit de extremo in extremum nisi per omnia media. » Sunt autem extrema, nihil esse, et perfectum esse : et inter hæc extrema medium est, quod in potentia est : quod enim in potentia est, secundum quid est, et simpliciter non est. Ergo Dei opus non immediate est ex nihilo in perfectum esse, sed ex eo quod in potentia est, in id quod actu est perfectum. Deus ergo ante omne opus suum præsupponit id quod in potentia est : quod autem in potentia est, materia est : ergo materia præsupposita est ab æterno.

4. Adhuc, Aristoteles in I *Physicorum*, ante finem : « Subjecta autem materia scibilis est per analogiam : sicut enim æs ad statuam se habet, sic materia ad formam. » Ergo esse formale in natura non fit nisi in materia, sicut esse formale in arte, ab arte non fit nisi in subjecto materiæ. Cum ergo Deus omne quod fecit, creando fecerit secundum esse formale et disposuerit et ornaverit, ante omne creatum distinctum et ornatum præsupponit materiam, in qua et ex qua faceret formatum creatione et distinctione et ornatu : et sic sequitur, quod materia non est facta, nec creata, sed æterna : est ergo principium non de principio.

5. Adhuc, In libro de *Intelligibilibus* dicitur,quod omnis forma quæ est in primo motore ut in agente et exemplari, est in prima materia ut in suscipiente et potentia et capacitate omnium : sed unumquodque esse formale nec fit, nec est in eo quod est capax sui, nisi præsupponat illud in quo fiat et sit : ergo ante omne

[1] Boetius, Lib. III de Consolatione philosophiæ, metr. 9.

quod factum est secundum formam, præsupponitur id quod est capax omnis esse formalis : et sicut prius sequitur, quod illud non est factum. Et hoc videtur Augustinus dicere in libro de *Symbolo* sic : « Ordinatissimo Dei munere factum est, ut primo prima capacitas formarum fieret, ex qua postea formarentur quæcumque formata sunt. »

6. Adhuc, Aristotelis ratio in primo *Physicorum* est, quod « illud quod est ex quo est omne fieri, et ad quod est omne corrumpi, nec generatum est, nec corruptum, nec factum, nec defactum, sed est ante omne factum esse, et post omne defactum esse : » materia est ex qua est omne fieri, et in quam est omne corrumpi sive deficiens ab esse : ergo materia nec facta est, nec corrupta, nec deficiens.

7. Adhuc, Dionysius dicit in libro de *Divinis nominibus*[1], quod « non corrumpitur quid existentium, sed circa existens modis commensurationis et harmoniæ : » eadem autem ratione generatur quid existentium, vel fit : ergo omne quod fit et deficit, fit et deficit modis commensurationis et harmoniæ : hi autem non sunt nisi circa compositum : ergo nec fit nec deficit nisi compositum : sed materia simplex essentia est, et similiter forma : ergo nec fit, nec deficit. Et hæc est causa, quod Plato posuit tria principia, Deum scilicet per intellectum agentem opificem, formas sive exemplaria æterna ad quæ in operando respicit, quæ in lumine intelligentiæ agentis ab æterno esse dixit, et materiam quasi matriculam ex qua sicut ex matricula produxit quidquid in exemplaribus intelligentiæ suæ præhabuit : mundum autem esse filium Dei ex matricula materia, scilicet ad exemplar quod in lumine intelligentiæ agentis præhabuit productum.

Solutio.

Solutio. Ad primum dicendum, quod materia creata est, et principium habet durationis et esse : quia aliter principium primum non esset principium universi esse, quod est inconveniens, sicut in quæstione de *primo principio* paulo ante ostensum est[2] : aliquid enim esse substantiale est in materia, et si esse materiæ non esset a primo principio, sequeretur quod principium primum non esset principium universi esse, et per consequens sequeretur, quod primum principium non esset principium primum : principium enim universi esse, intellectu et natura est ante principium hujus esse vel illius, sicut universale est ante particulare.

Ad objectum autem dicendum est, quod creari non est fieri secundum quod fieri est transmutari. Unde Magister in libro II *Sententiarum*, Distinct. 1, cap. 2 : « Deus ergo aliquid facere vel agere dicitur, quia causa est rerum noviter « existentium : dum ejus voluntate res « novæ esse incipiunt, quæ ante non « erant absque ipsius agitatione, ut actus « proprie dici non queat : cum videlicet « actus omnis in motu consistat : in Deo « autem motus nullus sit. » Et ideo cum omne fieri physicum sive secundum substantiam, sive secundum accidens dictum, in motu et transmutatione fit, creari autem non fit in motu et transmutatione, creari non potest esse fieri, nisi extenso vocabulo, prout dicitur fieri omne quod nunc primo incipit esse et ante non fuit : hoc autem in Dei actione ad imperium est et voluntatem, et non per mutationem : et ideo potius vocatur vocatio, quam actio vel factio, ad Roman. IV, 17 : *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Et ideo per rationem ejus quod est fieri, nihil probatur : hoc enim tenet solum in his in quibus fieri transmutari est, et ipsa transmutatio actus imperfectus est. Et sicut dicit Commentator super tertium *Physicorum*,

Ad

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Supra, Tract. I, Quæst. 2 et 3.

talis transmutatio non est nisi formæ post formam, in qua materia continuo tempore, non subito (ut dicit Avicenna in *Sufficientia*) exit de potentia ad actum : et propter hoc exigit materiam subjectam in qua sit. In Dei autem actione, qui in agendo nullo indiget, nec materia, nec instrumento, ut dicit Augustinus, simul fit materia et forma, et forma in materia, et materia substans formæ, et compositum : et sic universi esse est principium, scilicet formalis, materialis, et compositi. In tali autem opere non oportet quod materia duratione præcedat formam, sed natura tantum : sicut fundamentum natura prius est superædificatis : ad hoc enim quod forma sit in actu et secundum esse, oportet esse materiam in qua sit.

2. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit usque ad illud quod dicit, quod compositum præsupponit componentia : hoc enim non est verum, nisi in illis compositis, quæ totum esse suum accipiunt a componentibus sicut a prima causa : et hoc in creatis non est verum : hæc enim totum esse accipiunt a primo principio efficiente : in his enim fundamentum fit sub forma, et forma in fundamento : et ideo non præsupponit ea secundum esse et durationem, quia sic simul procedunt in esse : sed præsupponit esse secundum naturam exigentiæ operis, quia exiguntur ad esse compositi.

3. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit de imperfecto agente, cujus aliquid dum agit, in potentia est, sicut est natura, et sicut est artifex. Perfectissimi autem agentis, quod infinitæ potentiæ est, dum agit, est excellere medium, et de extremo in extremum venire subito, et non transeundo medium : actio enim quæ transit medium, est in tempore continuo et non subito, et ideo est finitæ et mensuratæ potentiæ, sicut est potentia naturæ, et potentia artis. Et talis actio irrationabiliter attribueretur primo agenti, qui perfectissimus est et infinitæ potentiæ, et totum opus et processum operis habet in voluntate et imperii potestate. Unde, Psal. xxxii, 9 : *Ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt.*

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum non probat materiam præcedere secundum esse et durationem opus divinum, sed probat tantum, quod materia præcedit esse formæ secundum ordinem naturæ et exigentiam operis operati, et non operis operantis. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod similiter illud non probat, quod secundum esse et durationem materia opus divinum præcesserit, sed quod præcessit esse formale ordine naturæ et exigentia operis operari. Et hoc Augustinus vocat *ordinatissimum Dei munus.* Ad 5.

Ad rationem Aristotelis dicendum, quod illa tenet in omnibus in quibus fieri vel deficere est in transmutatione continua, in quibus est forma post formam in tempore continuo : sic enim materia nec deduci potest ad esse, nec deficere ab esse. Talis autem actio non est primi principii : sed suum est vocare ad esse perfectum et totum in momento, ex hoc quod habet in potestate imperii totius esse post non esse collationem. Hoc enim dicit Avicenna, quod primi principii est facere debere esse in omnibus quæ sunt. Ad 6.

Ad ultimum dicendum, quod sicut Dionysius dicit, corruptione quæ est ex passione magis facta et abjiciente a substantia, ut in *Topicis* dicit Aristoteles, non corrumpitur quid existentium, ita quod existentia dicantur simplicia : sed corruptione quæ est tensio in nihil, nisi manu Dei contineatur, corruptibilia sunt simplicia sicut et alia creata : et ideo etiam opposita mutatione sive versione, quæ est ex nihilo in aliquid, tendunt in esse. Et hoc non est contra Dionysium. Tamen quia Philosophi non cognoverunt creationem secundum quod est actus creantis, sed unumquodque ens consideraverunt secundum principia proxima enti ut essentialia : ideo considerando principia entis compositi, quæ secundum ordinem naturæ tria sunt, tria principia posuit Plato, scilicet fundamentum in Ad 7.

quo esse fundatur, et formam dantem esse. Et quia nihil facit seipsum, cogebatur ponere efficientem sive opificem. Et quia opifex operatur per intellectum, et omnis operans per intellectum, respicit rationem operis ex fine operis sumptam, et dirigit opus totum ad illam et quamlibet partem operis, ideo cogebatur ponere exemplar sive formam idealem. Et in hoc nihil peccavit, nec creationi contradixit : non enim ista posuit esse principia nullo modo principiata, sed dixit esse principia entis perfecti secundum ordinem operis et exigentiam operati : et hoc modo dixit ea præsupponi et esse æterna, non simpliciter, sed prout æternum dicitur quod per transmutationem naturæ non accipit esse nec finem, nec subjacet transmutationi.

Et quod Magister, et Ambrosius in *Hexameron*, dicunt eum errasse, propter hoc est : quia hæc dixit æterna fuisse, æternum nihil aliud intelligens, nisi intransmutabile, quod naturali non subjacet transmutationi : quod non est æternum simpliciter, sed secundum quid, participatione scilicet proprietatis æterni, quæ est non mensurari nunc temporis, sed nunc æternitatis : secundum quod dicitur in libro de *Causis*, quod « inter rem cujus substantia et actio est in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio est in momento temporis, media est res cujus substantia est in momento æternitatis, et actio in momento temporis : » horum enim principiorum secundum Platonem substantia est in momento æternitatis, et actio qua faciunt et dant esse in momento temporis : talia enim omnia, ut in libro de *Intelligibilibus* dicitur, sunt in horizonte æternitatis et temporis.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Utrum una materia sit omnium[1] ?

Secundo quæritur, An una materia sit omnium ?

Et quia multipliciter una materia omnium dicta est : dicitur enim una materia confusione, quæ præcedit distinctionem rerum corporalium, ut dicunt sancti Basilius, Ambrosius, Gregorius, Hieronymus, Beda, Strabus, et alii quidam : quod etiam ante dixerunt philosophi, Epicurus, Anaxagoras, Melissus, Parmenides, Democritus, et Leucippus : licet diversimode. Anaxagoras enim et Melissus ponebant mixtum sive chaos esse materiam omnium corporalium. Democritus autem et Leucippus atomos dicebant materiam omnium. Unde et Ovidius in libro quem dicit *Metamorphoseon*, mentionem faciens de opinione Anaxagoræ, dicit :

Ante mare et terras, et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere chaos.

De quo etiam Boetius facit mentionem in libro tertio de *Consolatione philosophiæ*, metro nono, loquens de distinctione confusi sic :

Tu numeris elemen'a ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis, ne purior ignis
Evolet, ac mersas deducant pondera terras.

Et de hujusmodi unitate materiæ non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 13.

quæremus hic, sed infra, ubi agetur de operibus sex dierum.

Dicitur iterum materia una, quæ principium individuationis est, in qua individuatur universale ad esse particularis, sive sit universale a natura formæ accidentalis acceptum, ut proprium universale, et accidens : sive sit in natura formæ substantialis acceptum, ut genus, differentia, et species. Et hoc modo quæremus, An una sit materia omnium, hoc est, tam corporalium, quam spiritualium ? Hoc enim modo quidam dicere præsumpserunt omnium esse materiam unam.

Et videtur, quod verum dicant :

1. Nihil enim fit ab opifice per creationem, quod secundum esse secundum quod est terminus actus creantis, non sit perfectum et hoc aliquid : omne autem quod est hoc aliquid et perfectum, ut dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, aliud habet quo sit aliud quo hoc aliquid sit : sed quo hoc aliquid est, non est nisi materia, ergo videtur, quod materia una sit omnium tam corporalium, quam spiritualium.

2. Adhuc, Omnis forma de se communis est : cujus probatio est, quia illa quæ sunt unius speciei, substantia ultima formali non differunt, sed differunt per materiam : et similiter est in omnibus formis, tam substantialibus, quam accidentalibus : albedo enim non est hæc albedo, nisi per materiam in qua est, a qua si extrahatur per intellectum, communis est et conjungibilis multis. Similiter hoc animal non est hoc animal nisi per materiam in qua est : et similiter hic homo, et hoc rationale. Talis autem individuatio est in omnibus, tam in corporalibus, quam in spiritualibus. Ergo videtur, quod principium individuationis illius in omnibus sit unum, quod est materia.

3. Adhuc, Impossibile est, quod idem principium sit communicabilitatis et incommunicabilitatis. Dicit autem Aristoteles in primo de *Cœlo et Mundo*, quod cum dico *cœlum*, dico formam : cum dico *hoc cœlum*, dico materiam sub hac forma. Dicit autem Boetius, quod « idem est judicium de similibus. » In omnibus ergo cum dicitur universale, dicitur forma : et cum dicitur particulare, dicitur materia sub hac forma : sed iste modus dicendi per se est in omnibus corporalibus et spiritualibus : dico enim Angelum, et hunc Angelum : ergo videtur, quod una materia sit in omnibus corporalibus et spiritualibus, quæ principium individuationis est in ipsis.

4. Adhuc Avicembron in libro *Fontis vitæ* hoc probat sic : Propria passio extra proprium subjectum non invenitur : substare autem et subsistere propria passio est materiæ : ergo præter materiam non invenitur, et gratia materiæ convenit cuicumque convenit : subsistere autem et substare convenit et Angelo, et animæ, et cœlo, et elemento, et elementatis : ergo in omnibus illis est materia una, gratia cujus convenit eis hæc passio : et sic spiritualium et corporalium materia una est.

5. Adhuc, Omni quod singulare est, univoce convenit incommunicabilis existentiæ modum habere : sed dicit Aristoteles in secundo *primæ philosophiæ*, quod quidquid est in multis per unam rationem, in illis existens est in uno primo quod est causa omnium illorum : ergo in omnibus incommunicabilibus unum est, quod est principium incommunicabilitatis ; et hoc non potest esse nisi materia, quia omnis forma de se communicabilis est : et sic in omnibus corporalibus et incorporalibus una est materia, quæ est principium incommunicabilitatis in ipsis.

6. Adhuc, Commentator super undecimum *primæ philosophiæ* dicit, quod hoc est materia quod est in ente præter omnem formam : sed omnis forma quæ est in ente, distinguitur ab aliquo : si ergo removeatur distinguens quod est in ente, sive illud sit corporale, sive spirituale, non remanet nisi unum quod præter omnem formam est in ipsis : in omni

ergo ente corporali et spirituali unum est materiale principium, quod per formas substantiales et accidentales distinguitur in ipsis : et sic omnium corporalium et incorporalium est materia una subjecta.

7. Adhuc dicit Philosophus, quod idem numero est idem materia, et diversum numero diversum per materiam : sed omne quod vere est in natura, sive corporeum, sive incorporeum, est unum numero : ergo omne quod in natura vere est, ideo est, quia unum numero est et per materiam unum est : et inde sequitur, quod omnium est materia una.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Materia scitur et determinatur per potentiam et motum vel mutationem. Dicit enim Aristoteles ante finem primi *Physicorum :* Subjecta autem natura scibilis est per analogiam : sicut enim ad statuam æs, aut ad lectulum lignum, aut aliquod aliorum habentium formam materia et informe se habet, priusquam accipiat formam : sic subjecta natura se habet ad substantiam et hoc aliquid : sed hæc analogia in spiritualibus et corporalibus non est una : ergo materia in corporalibus et spiritualibus non est una.

Si quis dicat, quod Aristoteles non loquitur de materia prima, sed de materia secunda, quæ proportionata est huic formæ vel illi : et verum est, quod illa non est una cum primo modo prima materia. Contra : Prima materia est, quæ est in potentia ad ens actu in genere : nulla autem potentia in quantum potentia, scibilis est, nisi per actum et motum : dicit enim Philosophus, quod motus indicat potentiam : et ratio sua est, quia potentia non est nisi ejus quod non habetur : et quod non habetur, non acquiritur nisi per motum. Ergo cujus non est unus motus cum alio in genere, illius non erit una in materia cum alio : constat autem, quod non est unus motus spiritualium et corporalium ad actum : ergo spiritualium et corporalium non est una materia.

2. Adhuc, Expresse hoc dicit Boetius in fine libri de *duabus naturis in una persona Christi*, sic : « Omnis enim incorporea substantia nullo materiæ nititur fundamento : nullum vero corpus, cui non sit materia subjecta. »

3. Adhuc, Boetius, ibidem, « Cum alia res materiæ fundamento nititur, ut corpus : alia omnino materia subjecta non egeat, ut incorporeum : quomodo fieri potest, ut corpus in incorporalem speciem permutetur ? »

4. Adhuc, Boetius, ibidem, « Nulla est in incorporalibus rebus materia. »

5. Adhuc, Philosophus in primo *primæ philosophiæ*, et etiam in IX ejusdem : « Quorum est una materia, eorum est transmutatio ad invicem : » sed corporalium et spiritualium non est transmutatio ad invicem : ergo a destructione consequentis, quorum non est transmutatio ad invicem, eorum non est materia una.

Et quamvis hoc concorditer dicant Philosophi et Sancti, tamen quia sunt quidam defendentes contrarium, ponendæ sunt rationes eorum, ut melius videatur veritas.

Objicitur ergo sic :

1. Omne creatum non ens in alio, prius est omni creato ente in alio : sed omne creatum est ens in alio præter materiam solam quæ est non ens in alio : ergo materia prior est omni creato.

Quod autem omne creatum sit ens in alio præter materiam, sic probant : Omne ens creatum præter materiam, vel est substantia, vel accidens : accidens autem in alio est : substantia vero præter materiam, vel est forma, vel compositum : si forma, constat quod in materia est : compositum vero etiam in alio est, quia in componentibus : ergo sola materia est non ens in alio, et sic prima inter creata.

Et ex hoc procedunt ulterius sic : Quidquid est prius alio, et non prius illo tempore tantum, sicut præteritum ante præsens : vel ordine tantum, sicut mane ante meridiem, cum dicitur, ex mane

fit meridies : vel dignitate tantum, vel consequentia naturæ tantum : relinquitur, quod sit prius causa : ergo materia cum sit sic prius ad alia, prioritatem causalitatis habebit ad omnia : et non habebit causalitatem efficientis, nec forma, nec finis : dicit enim Aristoteles in secundo *Physicorum*, quod efficiens et forma et finis numquam tendunt in idem cum materia : ergo relinquitur, quod causalitatem materiæ habeat ad omnia alia : ergo omnium est materia una.

2. Adhuc. Potentia materialis est quæ seipsa non reducitur ad actum, ut dicit Aristoteles in IX *primæ philosophiæ* : sed talis potentia est tam in spiritualibus, quam in corporalibus substantiis : cum ergo potentia materialis non sit sine materia, erit una materia tam corporalium, quam spiritualium.

3. Adhuc, Post unum indivisibile in essentia et substantia, non est nisi principium multitudinis in essentia et substantia, sicut post monadem est dias, ut dicit Avicembron : sed unum indivisibile in substantia et essentia non est nisi Deus : ergo in omnibus quæ sunt post ipsum, creata est dias sive binarius : principium multitudinis substantiæ et essentiæ : ergo in omnibus creatis est talis binarius ; sed primus binarius est formæ et materiæ : ergo in omnibus creatis est forma et materia : et sic omnium creatorum est materia una prima : et hoc dicunt Boetium velle, quando dicit, quod « in omni quod est citra primum, est hoc et hoc. »

4. Adhuc, In omni ordine secundum supponit prius : ergo in ordine compositionis secunda supponit primam : sed secunda est ex subjecto et accidente, quæ est tam in corporalibus, quam in spiritualibus : in spiritualibus enim sunt illuminationes gratiæ et gloriæ et theophaniæ, quæ secundam dicunt compositionem : prima autem compositio est materiæ et formæ : ergo in omnibus tam corporalibus, quam spiritualibus est materia et forma.

5. Adhuc, Per Augustinum probant hoc, qui dicit in libro XII *Confessionum* : « Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus : non tamen omnino nihil, erat enim quædam informitas sine ulla specie. » In hac auctoritate eadem materia aptatur omni formæ, scilicet coloris, figuræ, corporis, et spiritus : ergo videtur, quod omnium formatorum una sit materia.

In contrarium hujus dicit Aristoteles in X *primæ philosophiæ*, quod quorumcumque non est idem genus, eorum non est una materia. Et ibidem dicit, quod corruptibilium et incorruptibilium non est idem genus : sed spiritualia incorruptibilia sunt, et magis distant genere spiritualia et corporalia, quam corporalia corruptibilia et incorruptibilia : ergo multo minus erit unum genus spiritualium et corporalium, et sic nec una materia. Sed contra.

Solutio. Quidam Platonici Philosophi, ut Avicembron, et alii dicentes cum Platone mundum creari verbo Dei ad exemplar quod est in lumine intelligentiæ, dixerunt omnium materiam esse unam primam, quam matriculam esse dixerunt omnium seminum, quæ a primo opifice procedunt in materiam concipientem semina formarum, a prima causa in intelligentias orbium inferiorum, et ab illis in materiam sive matriculam procedentium. Et hoc dicunt sensisse Platonem in *Timæo* sic dicentem : « Horum sementem ego faciam, vobisque tradam : vestrum erit par exsequi, » hoc est, quod a me fluit in vos, sic exsequamini ad par, quod unicuique potentiæ materiali attribuatis formam sibi debitam. Et hoc est quod dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, quod « intelligentia dat omnes formas, et secundum diversitatem materiæ diversas. » Et Boetius, quod « secundum meritum materiæ formæ infunduntur : » ut sic omnis sementis et tota Solutio.

per creationem fiat ab opifice, sed per intelligentias orbium aliorum instrumentaliter operantium in motibus et qualitatibus cœlestibus, et qualitatibus elementalibus, materiis suis propriis adaptentur. Et hi dicunt materiam ut matriculam omnium formarum conceptivam esse unam, sicut unus est opifex totius sementis omnium formarum factivus et generativus. Et ideo dicitur, Sapientiæ, xiii, 3 : *Speciei enim generator hæc omnia constituit.* Generator enim speciei non diceretur, nisi omnis species per creationem ab illo esset : nec hoc diceretur constituere, nisi virtutibus cœlestibus et elementalibus hoc in materia ad esse deduceret : ita quod unumquodque in actu naturæ esset perfectum.

Isti dicunt, quod materia a forma perficitur tripliciter per actum creantis : perficitur enim forma substantiali tota materiæ potentialitas, ita quod nihil ejus est in potentia ulterius, nec ad ubi, nec ad formam : et sic dicunt esse materiam in intelligentiis, anima rationali, et Angelo. Unde subjectum in his ita perfectum dicunt, quod nec in potentia est ad quantitatem, nec in potentia ad formam, sed sola forma substantiali determinatum est : et sic una est materia spiritualium substantiarum. Aliquando determinatur forma substantiali, ita quod non remanet in potentia ad aliquam formam substantialem : remanet tamen in potentia ad formam secundariam, quæ proxima est materiæ, hoc est, ad quantitatem : et sic una est materia corporum incorruptibilium secundum locum mobilium : quia omne quod secundum locum movetur, quantum est : et hanc vocant materiam quantitate determinatam. Aliquando etiam materia non sic determinatur forma substantiali per actum creantis, quin remaneat in potentia et ad ubi, et ad formam : et sic oportet eam esse cum contrarietate qualitatum elementalium, quia transmutatio non fit sine contrarietate : et hoc modo unam materiam dicunt esse generabilium et corruptibilium, transmutabilium ad invicem : et hanc esse materiam dicunt determinatam contrarietate. Et sic dictum eorum redit ad hoc, quod materia per solam analogiam ad formam substantialem determinantem potentialitatem ejus, sit in omnibus spiritualibus et corporalibus una unitate talis analogiæ : materia autem per formam substantialem et quantitatem determinata, sit in omnibus corporalibus incorruptibilibus una unitate analogiæ ad formam substantialem quantitate et figura determinatam : materia autem contrarietate determinata, in omnibus generalibus et corruptibilibus est una unitate analogiæ ad formam substantialem, quæ in esse et potentiis consequentibus et actibus determinationem exigit per contrarietatem. Et hoc modo dicunt intelligi quod Philosophus dicit, quod « materia scibilis est per analogiam : » et ea quæ objecta sunt ad hoc quod dicitur, quod una sit materia, concedunt.

Hæc tamen positio Peripateticis nullo modo placuit : considerabant enim, quod materia per potentiam ad actum determinatur et cognoscitur : relationem enim potentiæ ad actum analogiam vocabant, sive proportionem, ut paulo ante dictum est : et ideo quorum non est una analogia ad unum et eumdem actum in genere vel specie, horum dicebant non esse unam materiam : et hæc sunt quorum materia non est tota intus, nec sunt ex materia sua tota : sed extra ea est pars materiæ transmutabilis ad eumdem actum, et pars materiæ quæ est intra sub actu illo, transmutabilis est ad actum alium : et ideo talia omnia transmutabilia sunt ad invicem : et propter unam analogiam quam materiæ talium habent ad actum sive ad actus diversos, horum dicebant esse unam materiam : et pro principio supponebant, quod quorumcumque sic est una materia, horum omnium est transmutatio ad invicem. Considerabant etiam, quod quædam sunt ex materia sua tota, ita quod materia stans sub actu, nullam potentiæ analogiam

habeat ad alium actum, nec aliqua materia extra ipsam habeat analogiam ad eumdem actum, sicut est sol, et aliæ stellæ : et illa dixerunt esse ex materia sua tota, ita quod nihil materiæ extra ipsa existentis analogiam habeat ad eumdem actum, nec aliqua materia intra ipsa existens analogiam habeat ad alium actum. Et ideo pro principio posuerunt, quod quæcumque sunt ex materia sua tota, nullo modo transmutantur ad invicem, sed sunt incorruptibilia, et ut dicit Aristoteles in II de *Cœlo* et *Mundo*, et in primo *Meteororum*, talia non recipiunt in se impressiones peregrinas. Considerabant item, quod potentia est ejus quod non habetur, et in eodem potentia semper præcedit actum secundum naturam, qui est generatio : et ideo quorumcumque suppositum vel subjectum talem analogiam non habet ad actum, horum nullam penitus dicebant esse materiam, sicut est Angelus proxime juxta creatorem factus, et sicut est intelligentia præsidens ordinibus stellarum, et sicut est anima rationalis, quæ (sicut dicit Isaac in libro de *Diffinitionibus*) in umbra creatur intelligentiæ, sicut et sensibilis in umbra rationalis animæ, et vegetabilis in umbra sensibilis, et cœlum in umbra vegetabilis, et elementa et elementata in umbra cœli. Et ideo in talibus transmutatio incipit secundum formam et esse tam substantiale quam accidentale. Et hanc positionem videtur defendere Augustinus in libro *super Genesim ad litteram*, qui dicit animas ex nulla creatas esse materia. Similiter Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*. Et ideo secundum Catholicam fidem et philosophiam hæc via videtur mihi esse tenenda.

Ad objecta ergo quæ inducta sunt ad hoc, quod sit una omnium materia, per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius verum dicit : sed primum quo id quod creatum est, est hoc aliquid, non est materia, sed potius suppositum naturæ communis, quod in antehabitis diximus esse id quod est. Et quo est primum, non est forma materiæ : quia hoc non prædicatur de toto, sed est sumptum a forma totius. Unde licet spiritualia sint composita ex quod est, et quo est, non tamen sequitur quod sint composita ex materia et forma.

Ad aliud dicendum, quod materia per rationem materiæ non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis, ut primum subjectum. Individuum enim, ut in *Logica* sua dicit Algazel, fit individuum ab accidente incommunicabili : et hoc est proprii suppositi, quod vocatur id quod est. Et ideo primum individuans est id quod est. Nec materia est individuans, nisi prout est primum subjectum ejus quod est. Et ideo illa ratio supponit falsum, et ideo non procedit. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Aristoteles, quod cum dicitur, *hoc cœlum*, dicitur materia sub hac forma : vocat materiam primum fundamentum in quo fundatur compositio entis creati : et hoc modo universale et particulare accipitur in omnibus creatis, tam spiritualibus, quam non spiritualibus : sed ex hoc non sequitur, quod illud fundamentum sit unum vel unius rationis in omnibus, quia in quibusdam est materia, et in quibusdam id quod est : licet in hoc similia sint, quod in utroque fundatur esse creati et compositi. Ad 3.

Ad rationem Avicembron dicendum, quod non procedit : eo quod sustinere et substare æquivoce dicitur in spiritualibus et corporalibus. Non enim substantia spiritualis eadem ratione substat illuminationibus, gratiis, et theophaniis, qua materia substat formis naturalibus, accidentalibus, et substantialibus. Si enim sic esset : tunc sicut materia denominatur a forma cui substat, et dicitur alba, calida, lapis, et lignum, et sic de aliis : ita natura spiritualis a qualibet forma quæ per intentionem est in ipsa, deno- Ad 4.

minaretur et diceretur alba, calida, lapis, et lignum : quod falsum est. Et iste fuit error Theophrasti, ut dicit Commentator super tertium de *Anima*. Et ideo dicit Aristoteles, ibidem, quod receptio formarum in intellectu, non est nisi secundum esse intentionale, quod Commentator *spirituale* vocat : et non est nisi secundum quid, et in quantum est receptio, plus assimilatur receptioni loci, quam materiæ. Et in hoc deficit illa ratio : si enim deberet esse unum principium substandi et sustinendi in omnibus substantibus et sustinentibus, oporteret quod una et eadem ratio esset substandi et sustinendi in omnibus.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod in communi una ratio est incommunicabilitatis, quæ sicut dicit Algazel, est ab accidente incommunicabili : et Boetius dicit, quod est a collectione accidentium quæ in alio impossibile est inveniri, quæ nomine proprii significatur, cum dicitur, socracitas, vel platonitas. Et hoc modo unum est principium singularitatis et incommunicabilitatis : et hoc est hic suppositum naturæ communis in qualibet natura. Unde materia secundum quod materia, non est talis singularitatis principium, sed in quantum est fundamentum primum, in quo fundatur esse hujus suppositi, cui convenit accidens incommunicabile.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod Commentator ibi non loquitur, nisi de corporalibus : horum enim materia proprie formatur et distinguitur et determinatur ad esse. In spiritualibus autem, in quibus est quod est et quo est, utrumque accipitur a toto : quod est enim prædicatur de toto quod est : omne enim quod est, est id quod est. Quo est autem, est acceptum a forma totius, secundum quod substat naturæ communi, secundum quod universale dicitur forma totius : sicut cum dicitur, homo est homo. Unde talium resolutio, est resolutio particularis in universale, et non resolutio compositi in componentia. Et hoc quidem est verum : quia hoc stat in ente quod indistinctum est : sed ens non ut materia se habet ad entia particularia, sed ut principium ad decem genera entium se habet per prius et posterius inventum in illis.

Ad aliud dicendum, quod hoc dictum Philosophi non est verum, nisi de corporalibus, in quibus numerum cognoscimus divisione continui : sicut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*. In aliis autem, ut dicit Damascenus, differentia est causa numeri, et maxime differentia propria, quæ est per accidens incommunicabile, ut dictum est.

Illa quæ adducuntur in contrarium, concedenda sunt.

Ad rationes eorum qui unam materiam esse omnium dicunt, dicendum ad primam, quod illa ratio bona est, sed supponit falsum in hoc, quod dicit, quod sola materia est non ens in alio. Sed in corporalibus materia est substantia non ens in alio, in qua fundantur omnia alia quæ formaliter insunt ipsi. In spiritualibus autem substantia non ens in alio, est id quod est, in quo fundatur secundum esse quo est, et alia quæ secundum bene esse sunt in ipso, ut illuminationes, et gratiæ, et theophaniæ.

Ad aliud dicendum, quod materiale dicitur dupliciter, scilicet a veritate naturæ quæ dicitur materia, et a convenientia proprietatis alicujus cum materia, licet veritatem materiæ non habeat. Primo modo materiale non invenitur extra materiam. Secundo modo multa sunt materialia nihil materiæ habentia : sicut in III de *Anima* dicit Aristoteles, quod sicut in omni natura aliud est quo est omnia facere, et aliud quo est omnia fieri : ita et in anima rationali est accipere has differentias : et intellectus possibilis quo est omnia fieri, materialis dicitur, cum tamen nihil habeat materiæ. Et secundum hunc modum id quod est in spiritualibus distinguibile et proprium et formatum, dicitur materiale : cum tamen nec materia sit, nec ex materia, sed in quadam proprietate conveniat cum materia.

Ad aliud dicendum, quod omne creatum est hoc et hoc : sed illa sunt quod est et quo est, et non materia et forma in omnibus, sicut in quæstione de *compositione creaturæ* ostensum est. Nec hoc est verum, quod primus binarius rerum, sit forma et materia, sed potius quod est et quo est : et ideo per hoc argumentum nihil probatur.

Ad aliud dicendum, quod secundum supponit primum, ubi primum est causa secundi : sed sic non est in compositione, quia compositio formæ et materiæ non est causa compositionis accidentis et subjecti : sed ipsum subjectum, ut dicit Avicenna, occasio est accidentis. Et hæc sunt ejus verba in prima philosophia sua : « Subjectum est ens in se completum, occasionem dans alteri existendi in ipso. » Et ideo in multis invenitur compositio accidentis cum subjecto, in quibus nulla est compositio materiæ et formæ : sicut lineæ inest curvum et rectum,cum tamen linea non sit composita ex materia et forma.

Ad aliud dicendum, quod tam Augustinus, quam Plato in *Timæo* materiam dicunt esse informitatem : eo quod nihil capax est omnis formæ, nisi quod nullam formam habet, ut dicit Plato, ibidem. Sed hæc materia prima est secundum intellectum accepta, et non prima secundum esse. Dicunt etiam, quod media est inter nullam, et aliquam substantiam : omnis enim aliqua substantia per formam aliqua substantia est, nulla autem substantia est quæ nihil est : et sic materia media est inter nihil, et aliquam substantiam : quia informitas non omnino nihil est, licet nihil sit eorum quæ formata sunt. Et hoc modo dicit Augustinus, quod informitas prope nihil est : quia esse materiale actum habet matriculæ, vel nutriculæ, ut dicit Plato : quæ ex nullo quod ipsa sit, concipit et generatur, sed ex aliquo quod recipit ex altero, sicut semen maris. Unde comparat facturam mundi Plato tribus, scilicet materiæ quæ ex alio concipit sicut matricula, opifici non in se sed in alio generanti, et nato sive filio, hoc est, formæ mundi archetypi, quam opifex per stellas et qualitates elementales in materiam tamquam in matriculam mittit. Sed ex hoc non sequitur, quod una sit materia omnium : quia sicut paulo ante dictum est, non est una analogia talis matriculæ ad cujuslibet formæ susceptionem.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Aristotelis propositio est vera : sed accipit ibi genus secundum esse, et non secundum intentionem logicam : hoc enim modo unum genus est eorum, quorum una est analogia potentiæ ad actum : hoc enim modo genus habet potentia differentias specificas, et hoc modo constitutivis differentiis genus determinatur ad species : et sic non potest esse unum genus corruptibilium et incorruptibilium, et corporalium et spiritualium : licet secundum intentionem logicam accipiendi genus, omnia sint in genere substantiæ. object.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

Utrum materia sit æterna [1] ?

Tertio quæritur, An materia sit æterna.

Et videtur, quod sit æterna.

1. Dicit enim Plato sic in *Timæo* : « Et natura quæ cuncta recipit corpora, illa minime recedit ex conditione propria.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 11.

Recipit enim cuncta, nec ullam ex eisdem trahit formam : et cum velut intra gremium ejus formentur quæ recipiuntur, ipsa informis manet : estque usus ejus similis molli cedentique materiæ, in quam imprimuntur varia signacula : moveturque et conformatur omnimode ab introeuntibus ipsam, nec formam nec motum habens ex natura sua. » Et dat simile de auro, cui si imprimantur diversæ figuræ, mutatur quidem figura in figuram, semper tamen manet in natura auri a qua nullo modo mutatur.

Inde procedunt sic : In quocumque omnia formantur, et ipsum non formatur in aliquo, ante omnia formata ponitur esse. Materia est in qua omnia formantur, et ipsa non formatur in aliquo : ergo ante omnia formata et creata est materia : quod autem ante omnia creatum est, est æternum : ergo materia æterna est.

2. Adhuc, Plato, ibidem, « Tria in præsenti genera sumenda sunt : unum quod gignitur : aliud in quo gignitur : aliud a quo similitudinem trahit quod nascitur. Idcirco comparare hæc ita decet. Quod recipit, matri : unde recipit, patri : naturam istorum mediam, proli. Sed ita intelligendum est, quod cum esse debeat effigies rerum omni formarum varietate distincta, numquam illud ipsum formationis hujus gremium bene erit præparatum, nisi informe sit, et suapte natura omnibus formis quas recepturum est, careat. » Et dat simile sic dicens : Ut qui unguenta suaviter redolentia confecturi sunt, humidam materiam quam certo condire odore volunt, ita præparant, ut odorem nullum proprium habeat. Etenim si hæc erit alicujus eorum quæ in se recipit, statim non est omnium receptaculum, sed unius. Et sic vult ostendere, quod materia receptaculum omnium formarum ante omnia est, et penitus informis, nulla forma formata. Sicut ergo opifex et exemplar ad id quod formatur, æterna sunt : ita materiam in qua format opifex, necesse est æternam esse.

3. Adhuc, Ratio Platonis est hæc, quod nihil formatum fieri potest, nisi formator præhabeat in quo formet : sed summus opifex et omnis speciei generator, omne quod est creatum format : ergo necesse est, quod præhabeat omnis formæ receptaculum, in quo formet, ex quo formata diversæ essentiæ et substantiæ sunt ab ipso.

4. Adhuc, Plato, ibidem, « Sitne ignis aliquis seorsum a materia ipse permanens in seipso, et cætera quæ sæpe diximus per seipsa manere ? An hæc sola sunt quæ corporis sensu percipimus, et talem in se continent veritatem ? nec ullo pacto præter hæc ulla uspiam, sed frustra intelligibilem uniuscujusque speciem aliquam petere solemus, nec aliud hæc sunt quam verba ? » Quasi dicat : Non. Et supponit, quod species intelligibiles fuerunt ab æterno, ad quas factus est mundus sensibilis, et opificem, et matriculam in qua format opifex sensibili forma omnia quæ in intelligibilibus formis habuit ab æterno. Et sic videtur, quod sicut opifex et exemplar æterna sunt, ita et materia æterna sit.

5. Adhuc, Omne cujus esse præcedit non esse, æternum est, et radicatur in aliqua materia : materiæ esse præcedit non esse. Probatio : Quod præsupponitur in omni deductione ad esse, illius esse præcedit non esse : sed materiæ esse præsupponitur in omni deductione ad esse : ergo materiæ esse præcedit non esse. Et sic habetur propositum, quod materia increata est.

6. Adhuc, Omne formatum, id in quo formatur, sibi præsupponit, ut annulus aurum : sed omne creatum, formatum est : ergo omne creatum sibi præsupponit id in quo formatum est : quod autem præsupponitur ante omne creatum, creatum esse non potest : et materia præsupponitur ante omne esse creatum : ergo materia creata esse non potest : et quod non est creatum, est æternum : ergo materia est æterna.

7. Adhuc, Ars imitatur naturam, sicut

natura primum opificem : sed omnis ars in opere artis præsupponit materiam, et natura similiter : cum ergo ista exemplata sint ad opus opificis primi, in opere opificis primi præsupponitur materia : oportet ergo, quod æterna sit.

ra. In CONTRARIUM hujus est :

1. Nihil est æternum nisi Deus : materia prima non est Deus, et impossibile est eam esse Deum : quia, sicut dicit Aristoteles, et probat in II *Physicorum*, efficiens et forma et finis cum materia numquam coincidunt in idem : Deus autem est efficiens et forma et finis : ergo materia numquam potest esse Deus.

2. Adhuc autem, ut ait Augustinus, « Vera incommutabilitas est vera æternitas : » ergo nihil commutabilium potest esse æternum : sed ita nihil est commutabile sicut materia : hæc enim, sicut dicit Aristoteles in I de *Generatione et Corruptione*, subjecta est omni mutationi et motui : ergo nullo modo potest esse æterna.

SOLUTIO. Dicendum, quod materia creata est, sicut probant duæ ultimæ rationes : et impossibile est eam duratione æternam esse. Unde Augustinus in libro II *Confessionum* ait : « Tu, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re penes nullam rem. »

AD PRIMUM ergo dicendum, quod per dicta Platonis nihil probatur, nisi hoc solum, quod materia prius natura est ante formatum ex materia vel in materia : sed quod sit prior duratione, non habetur ex verbis Platonis : maxime, quia secundum sanctam Scripturam, et præcipue secundum dicta Augustini, simul cum re formata creatur materia. Et est simile in vestigio pedis in pulvere, quod fieri non potest, nisi pulvis ponatur esse cum impressione pedis in pulvere.

AD ALIUD eodem modo est dicendum, quod per dicta Platonis nihil probatur nisi hoc solum, quod materia præcedit formata ut fundamentum, et suscipiens : et hoc fieri potest et salvari, si materia in ipso creato et formato producatur esse.

AD ALIUD dicendum, quod hæc ratio teneret in opifice qui aliquid potentiæ habet, et aliquo indiget : et ideo est opifex imperfectus. Sed in opifice perfectissimo (cujus nihil est in potentia et nullo indiget) non tenet : ille enim nihil præsupponit, in potestate enim et voluntate habet et informe producere cum formato et informato, sicut in antehabitis de principio primo dictum est. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod opifex et exemplar sunt æterna : quia exemplar in opifice idem est quod opifex, indistinctum ab essentia opificis : et hoc est ideo, quia in per se agentibus efficiens, forma, et finis in idem coincidunt : sed materia numquam in idem coincidit cum efficiente et forma : propter quod oportet materiam cum diversæ essentiæ sit ab opifice, per creationem deduci in esse. Unde Plato sic dicit : « Cuncta sui similia prout cujusque natura capax poterat esse beatitudinis, effici voluit : quam quidem voluntatem Dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. » Unde patet, quod Plato materiam in materiato vult esse creatam, et non habere ordinem prioritatis ad alia, nisi naturæ : sicut est ordo fundamenti ad superædificata. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod materiæ esse non præcedit non esse simpliciter, sed potius e converso non esse medium præcedit esse materiæ duratione : sed esse materiæ ordine naturæ, subjecti, et fundamenti, non durationis, præcedit esse formatorum : et aliud non probatur per illam rationem. Ad 5.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod materia per illam rationem non probatur antecedere omne creatum et formatum, nisi ordine naturæ : sicut ordine naturæ pulvis præcedit vestigium pedis in pulvere, quamvis secun- Ad 6.

dum esse et durationem possit esse cum ipso.

Ad 7. Ad ultimum dicendum, quod illa ratio decepit Platonem : quia in veritate videbatur sibi ab æterno esse, et sic esse principium non de principio : sed deceptus est, quia licet ars imitatur naturam in aliquo, tamen in certitudine imitari non potest : certius enim est opus naturæ, quam artis. Similiter ars et natura cum imperfecta sint, et multum potentiæ habentia, perfecte imitari non possunt creatorem qui nihil admixtum habet de potentia. Et ideo licet ars et natura præsupponant materiam, non tamen oportet quod primus opifex præsupponat eam. Nec Plato intendit, quod ex ratione actionis primi opificis oporteat præsupponi materiam, sed quod ex ratione operati operis et constituti in esse perfecto ordine naturæ, oporteat præexistere materiam.

Quæ in contrarium adducta sunt, procedunt.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA IV.

Utrum materia facta sit ad rationem sive ad exemplar aliquod[1] *?*

Quarto quæritur, Utrum materia facta sit ad rationem, sive ad exemplar aliquod?

Et videtur, quod non.

1. Exemplar enim non est nisi formæ : materia autem nec forma est, nec a forma habet quod est materia : ergo videtur, quod materia ad exemplar facta non sit.

2. Adhuc, Nihil materiale est in Deo, ut dicit Augustinus. Ergo nihil est in Deo, quod possit esse exemplar materiæ, exemplar enim materiæ materiale est : ergo exemplar materiale non est in Deo : et sic materia non est facta ad exemplar.

In contrarium est, quod Sed

1. Quidquid Deus fecit, ut dicit Augustinus, ad rationem fecit : Deus materiam fecit : ergo ad rationem fecit : ratio autem est exemplar : ergo materiam fecit ad exemplar : et sic materiæ aliquod exemplar est.

2. Adhuc, Omne quod aliquo modo bonum est, bonitatis suæ causam et exemplar habet in summo bono : sed materia aliquo modo bonum est : ergo bonitatis suæ causam et exemplar habet in summo bono. Quod materia aliquo modo bonum sit, dicit Augustinus in libro XII *Confessionum* sic : « Sicut fatemur majus bonum esse quod creatum et formatum est, ita dicimus minus bonum quod creatum informe formabile est, sed tamen bonum. » Non est autem bonum, nisi quod est a bono primo, ut in tractatu de *bono* determinatum est ex verbis Dionysii, Boetii, et Augustini. Ergo videtur, quod materia bonitatis suæ causam habet in summo bono et formam, et sic videtur ad ideam esse facta.

3. Adhuc, Omne creatum antequam crearetur, in potentia fuit causæ efficientis, et ideo est ens possibile, et non ens necesse : materia creata est, quod constat ex præhabitis : ergo est ens possibile : ens autem possibile non est in potentia in causa efficiente (quæ non est causa per accidens, sed causa per se) nisi secundum rationem formæ exemplaris : ergo materia antequam esset in esse materiæ secundum actum, in potentia causæ efficientis fuit secundum rationem formæ et exemplaris.

4. Adhuc, Sicut in prima parte

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 15.

Summæ theologiæ, quæstione, *Qualiter omnia creata sunt in Deo*[1], determinatum est, quod creata antequam fiant, in Deo sunt, sicut artificiata sunt in intellectu artificis : artificiata autem non sunt in mente artificis, nisi per exemplar : et sic cum materia creata sit, oportet quod per exemplar sit in mente divina.

5. Adhuc, Dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[2], quod si causa prima non novit aliquod causatorum a se, sequitur quod causa sit vacua secundum aliquid. Ergo prima causa novit omne suum creatum : sed non noscitur nisi cujus ratio apud noscentem habetur : cum igitur prima materia creatum sit primæ causæ, et noscatur ab ipsa, oportet quod prima materia per aliquam rationem sit in notitia primæ causæ.

Solutio. Sicut dicit Anselmus in *Monologio*, præsumptio est dicere, quod aliquod ens sit quod non sit ab ente primo : et quod est ab ente primo, per notitiam est in ente primo, secundum rationem qua se habet ad ens, et simpliciter est ens, et actu ens. Et hoc modo est materiam dupliciter considerare, scilicet secundum quod est hoc ens absolute : et secundum quod est in habitudine ad ens actu, quæ habitudo abstrahi ab eo non potest, in quantum informe formabile est : sicut in artificiatis apud artificem ratio est fundamenti : hæc enim ratio non est absolute ejus quod est fundamentum, sed est ratio qua se habet ut sustentans et recipiens omne superædificatum.

Et sic dicendum est de materia prima, quæ licet informis sit ab omni forma ad genus vel speciem vel inviduum determinata, tamen rationem habet habitudinis et receptaculi et analogiæ ad omnem formam : et negari non potest, quin hæc sit ratio formalis et fundamenti et materiæ : et hac ratione formali materia artificiatorum est in mente artificis. Et ideo dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod architectus non tantum considerat formam et finem, sed etiam materiam. Et dat exemplum de serra, in qua non consideratur tantum finis qui est incisio, nec forma quæ est figura dentium, et dispositio et incidendum : sed oportet, quod consideretur materia, in qua talis figura dentium et dispositio fieri possit. Propter quod, ut ibidem dicit Philosophus, intendens facere serram, non quærit materiam lanam, vel aliud molle quod facile cedit, sed quærit ferrum in quo figurari possint dentes acuti anguli, facile dividentes et corrodentes id quod dividendum est. Et sub hac ratione ab artifice quæritur et consideratur materia.

Et per similem rationem informis materia prima, formabilis in omnem formam, producta est et quæsita a primo opifice, et hoc modo fuit in mente divina. Informitas enim, quæ est evacuatio ab omni forma secundum actum, qua evacuatione formabilis est in omnem actum formæ cujuslibet, aliqua forma est, ut dicit Augustinus, et aliqua ratio est qua in entis veritate constituitur : et quantum ad illam habet exemplar in mente divina, et hac ratione producitur ab ipsa sicut a per se agente. Per se enim agens est, ut in II *Physicorum* vult Aristoteles quod est agens univocum : et hoc est quod agit in ratione efficientis et formæ. Et dat exemplum : sicut Polycletus causa statuæ est sive idoli per accidens : sed statuarius causa statuæ est per se formaliter, et similiter Polycletus statuarius, quia tunc agit secundum eam quæ in ipso est, formam et artem statuæ. Et sicut medicus per se est causa sanitatis, et similiter Hippocrates medicus, quia sanitatem agit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I. Part. Summæ theologiæ, Tract. XIII, Quæst. 55. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

secundum eam quæ in ipso est, formam et artem medicinæ sanitatis. Hippocrates autem est causa per accidens, quia Hippocrates secundum quod Hippocrates non habet in se formam et artem qua agat sanitatem : sed sanitatem agit per aliud quod in nomine efficientis non intelligitur, agit enim per hoc quod est medicus, eo quod medicina forma est et ratio sanitatis. Ita oportet intelligere in Deo, quod nihil agit sive creat, nisi cujus ratio et forma exemplaris est in ipso : aliter enim (ut dicit Augustinus) non ageret secundum rationem.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet materia secundum id quod est, formam non habeat, et ideo non possit habere exemplar formale : tamen secundum quod se habet ad ens actu, sine forma non est, et sine ratione, ut dictum est. Et hoc modo refertur ad mentem opificis primi, et idealem rationem habet in ipso.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod nihil in potentia est in Deo : habitudo autem materiæ et ratio habitudinis ad ens actu, non est materialis, sed formalis : et ideo secundum illam et non simpliciter potest esse materia in Deo.

Ad object. Quinque argumenta quæ in contrarium adducta sunt, concedenda sunt secundum distinctionem rationis et formæ, quæ in principio solutionis determinata est.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum erraverit Plato in hoc quod dixit exemplar esse principium[1]*?*

Deinde quæritur de exemplari, Utrum in hoc erraverit Plato, vel verum dixerit?

Et videtur, quod non erraverit.

1. In prima enim parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *ideis*[2], inducta est auctoritas Augustini in libro LXXXIII *Quæstionum* dicentis, quod Plato posuit ideas in mente divina, quas qui negat esse, Filium Dei negat esse, præcipue sub hoc attributo, quod Filius Dei est Dei sapientia, et Dei verbum, per quod omnia facta sunt : non enim sapiens est artifex, qui in mente apud se non habet rationes operis, et omnium eorum quæ ad opus exiguntur.

2. Adhuc, Ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum* : Sapiens est in artificibus, qui ex fine operis rationem reddit de universo opere : sapientissimus autem Deus est, ut sæpius probatum est : ergo apud eum ratio est ex fine sumpta de universo opere : opus autem suum est universum sive mundus, cujus bonum sive finis in ipso est, sicut in duce exercitus : ergo universorum quæ sunt in mundo et ordinis eorum ad finem, ratio et forma exemplaris est apud ipsum. Hoc ergo ponere nihil habet erroris : et sic Plato non erravit.

3. Adhuc, Boetius in proœmio primi *Arithmeticorum* dicit sic : « Numerorum scientiam hujus mundanæ molis conditor Deus, primum habuit suæ ratiocinationis exemplar, et ad hanc cuncta constituit quæcumque fabricante ratione per numeros assignati ordinis invenere concordiam. » Ergo numerus est exemplaris forma omnium eorum quæ per formas distinguentes ponuntur in numerum in ordine ad finem universi, antequam esset in esse naturæ, et in actu est apud Deum : et hæc est Catholica fides, et non error : ergo Plato non erravit hoc ponendo.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 15.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ theologiæ, Tract. XIII, Quæst. 55, Membr, 2, Art. 1, 2 et 3. Cf. etiam. Quæst. 60, Membr. 2. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

4. Adhuc, Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ* :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens : tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes[1].

Hoc ergo ponere non est error, sed Catholica veritas : talia enim exemplaria ponere increata verissimum est : ergo non est error.

5. Si forte aliquis dicat, quod in hoc erravit Plato, quod exemplaria posuit extra mentem divinam. CONTRA : Hæc sunt verba Platonis in secunda parte *Timæi* : « Certe non est dubium ad cujusmodi exemplum adverterit mundani operis fundamenta constituens, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem, an ad factum atque elaboratum. Nam si est, ut certe est, pulchritudine incomparabili mundus, opifexque et fabricator ejus optimus, perspicuum est, quod juxta sinceræ atque immutabilis proprietatis exemplum mundi sit instituta molitio. Sin vero (quod nec cogitari quidem aut mente concipi fas est) ad elaboratum, quod cum sit rationis alienum, liquet opificem Deum venerabilis exempli normam in constituendo mundum esse secutum. » Ex hoc patet, quod mundus non est constitutus ad elaboratum exemplum, sed ad æternum et incommutabile : hoc autem non est nisi in Deo : ergo ad exemplum quod in Deo est, mundus factus est : et sic non posuit exemplum extra Deum.

6. Adhuc, Plato post pauca ibidem dicit : « Hic, scilicet mundus archetypus, qui scilicet est venerabile exemplum elaborati mundi, cujus imago est hic mundus, factus est, qui generatorum omnium speciosissimus est : et ille actor maximus sive opifex, qui operis sui ratione prudentiaque his quæ semper eadem existunt accommodatus, imago est, opinor alterius. » Ergo iste sensibilis mundus pulcherrimus est propter hoc, quia accommodatus est exemplari archetypi mundi : archetypus autem mundus exemplaria sunt in mente divina, cujus similitudines et imagines quasdam constat esse mundum sensibilem : ergo videtur, quod exemplaria non posuit extra mentem divinam : et sic videtur idem quod prius.

IN CONTRARIUM hujus est, Sed contra.

1. Quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. 1 : « Plato « namque tria initia existimavit, Deum « scilicet, exemplar, et materiam : et « ipsa increata sine principio, et Deum « quasi artificem, non creatorem : » quia scilicet in præjacentem materiam formam non suam, sed alienam inducit.

2. Adhuc, Magister in *Historiis* sic dicit : « Plato tria fuisse ab æterno dicit, Deum, ideas, et hylen : et in principio temporum de hyle mundum factum fuisse, et ad ideas formatum. »

3. Adhuc, Ibidem, Plato dicit, quod « ad unum vultum opifex non potest facere diversa in forma. » Ergo Deus opifex secundum Platonem, ad unam ideam omnia quæ in mundo sunt, facere non potuit : et ita videtur, quod Plato posuit multitudinem idearum : sub multitudine autem non sunt in mente divina : ergo non sunt in mente divina secundum positionem Platonis : sic autem ponere error est : ergo Plato erravit.

4. Adhuc, Plato, ibidem, « Intelligendum fieri non posse, ut una existat facies, quæ omnes rerum formas vultusque contineat, variaque corporis undique ora demonstret : » ergo secundum Platonem unum non potest esse, quod sit imago et exemplar omnium formarum : oportet ergo, quod hoc ponat sub di-

[1] BOETIUS, Lib. III de Consolatione philosophiæ, metr. 9.

versitate : et sic non sunt in mente divina, sed extra : et hoc est error : ergo Plato erravit.

5. Adhuc, Hoc accipitur ex verbis paulo ante inductis, ubi sic dicit Plato : « Est ne ignis aliquis seorsum a materia ipsa permanens in seipso, et cætera quæ sæpe dicimus per seipsa manere ? an hæc sola sunt, quæ corporis sensu percipimus, et talem in se continent veritatem, nec ullo pacto præter hæc ulla sunt uspiam, sed frustra intelligibilem uniuscujusque speciem aliquam ponere solemus, nec aliud hæc sunt quam verba ? » Quasi dicat : Tales species necesse est esse.

6. Adhuc, Hoc idem probat per distinctionem intellectus et opinionis. Opinio enim cum sit tremens habitus, necesse est objecti trementis esse. De formis autem in materia existentibus, quæ continue, ut dicit Plato, tremunt, tamquam in Euripo, hoc est, in ebullitione sint (Euripus enim ebullitio maris est) nihil certum, nihil stabile concipi vel dici potest : unde de his non potest esse nisi opinio, et nihil de his sciri potest, sicut dixit Heraclitus. Essentiæ autem rerum secundum se acceptæ per intellectum in principiis essentialibus, uno et eodem modo sunt ubique et semper. Ergo istæ separatæ sunt, et intelligibiles, et vere sunt : ergo formæ separatæ quæ sunt principia esse simpliciter, et scientiæ separatæ a materia, vere sunt. Et hæc fuit necessitas quare Plato posuit formas separatas.

7. Adhuc, Quare a quibusdam tales formæ non ponantur esse, Plato assignat causam, et dicit, quod patiuntur idem quod somniantes : et sunt hæc ejus verba : « Denique cum ad id animo intuemur quod sedem præbet his quæ generantur, putamus necesse esse, ut omne quod est, in aliquo loco sit positum, regionemque obtineat aliquam. Porro quod neque in terra, neque in cœlo est, minime existere putamus : ob quam depravationem, itemque alias consanguineas, hoc est, consimiles, nec in reputatione quidem et consideratione vere existentis vereque pervigilis naturæ mente consistimus, propter hujusmodi somnium. » Et intendit dicere, quod ita consuevimus sensibilia mente et animo volvere, quod vere existentia non videmus. Et sic patet, quod Plato posuit ab æterno formas separatas esse, et intelligibiles, et vere existentes.

8. Adhuc, Constat, quod principia rerum prima, quibus sunt et sciuntur, nec facta, nec temporalia esse possunt. Si enim talia essent, oporteret, quod principiorum essent alia principia, et illorum alia, et sic iretur in infinitum : omne enim quod fit, vel factum est, a suis principiis in esse constituitur. Et sic patet, quod ibitur in infinitum, si principia facta sunt. Principia ergo constituentia in esse unumquodque, facta non sunt : et quæ facta non sunt, ab æterno sunt : ergo principia esse et cognitionis ab æterno sunt.

9. Adhuc, Plato sic dicit : « Veræ quidem opinionis ut quilibet particeps intelligentiæ est. Intelligentiæ vero dii quidem omnes, homines vero pauci admodum participes sunt. Quæ cum ita se habeant, fateri oportet esse speciem, quæ semper eadem sit, sine ortu atque interitu, quæ nec in se accipiat quidquam, sensuque corporis nullo percipiatur, atque hoc est quod ad solam intelligendam pertinet, ejusque intentionis est proprium. » Ex hoc expresse patet, quod Plato posuit species esse immutabiles ab æterno in semetipsis locatas, quæ horum sensibilium sunt principia. Unde dicit paulo post : « Porro quod ab hac, scilicet specie, est nativum, sensibile, substentabile, hoc est, quod in aliquo receptaculo materiæ sustineatur, cum immutatione, et interitu recedens, sensibus, et opinione noscendum. Tertium genus locus est, qui interit quidem numquam, sed omnibus quæ gignuntur, sedem exhibet, hic sine tangentis sensu tangitur, adulterina quadam ratione vix opinabilis. » Ex his patet,

quod directe et distincte Plato ponit tria principia esse ab æterno, scilicet opificem, materiam sive receptaculum, et formas, quæ sunt essentialia principia eorum quæ per generationem oriuntur et occidunt.

10. Si forte aliquis diceret, quod Magistri *Sententiarum* et *Historiarum* imponunt hoc Platoni : sed Sancti præ omnibus commendant eum, sicut dicit Chrysostomus in prima homilia super Joannem. Contra est, quod dicit Ambrosius expresse in *Hexameron* sic : « Plato disertissimus discipulique ejus tria principia constituerunt omnium, scilicet Deum, exemplar, et materiam, et ea esse incorrupta et increata, ac sine initio asseruerunt, Deumque non tamquam creatorem materiæ, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est, ad ideam intendentem fecisse mundum : vocaveruntque hylen, quæ gignendi causas rebus dedisse asseritur omnibus : ipsum quoque mundum incorruptum, nec creatum, aut factum æstimarunt. » Ex his verbis expresse patet, quod Plato in ponendo principia erravit.

tio. Solutio. Dicendum, quod procul dubio, sicut Sancti dicunt, et Platonis verba ostendunt, Plato erravit circa principia tripliciter.

Primo scilicet, quia tria principia sine principio ab æterno esse dixit, scilicet opificem, exemplar sive formas, et materiam.

Secundo, quia dixit ex exemplaribus, quæ *mundum archetypum* vocavit, mundum istum sensibilem sic constitui, quod sementem omnium rerum in exemplaribus sive formis æternis diis secundis attribuit : et sic formas universi extra mentem Dei positas, per deos cœlestes, hoc est, stellas, et orbes et qualitates elementales, materiæ invehi, et sic formas æternas sensibiles fieri. Propter quod etiam dixit, ante mundum sensibilem deos deorum esse, qui duodecim in libro de *Deo Socratis* esse dicuntur, ut Juno, Pallas, etc., et propter hoc *deos deorum* appellari, quia isti incorporei existentes, per numina corporea, cœlestia scilicet corpora et elementalia numen divinum habentia, sicut per instrumenta organica, formas exemplarium æternorum, quas essentias et veritates rerum appellat, materiæ sensibili influunt, ex quibus esse rei constituitur et ratio cognoscendi.

Tertio, gemino errore erravit circa materiam : hanc enim dixit æternam sive increatam, et receptionem materiæ dixit esse receptionem loci : et sicut est motus ad locum, ita esse motum formarum a datore formarum ad materiam : hoc enim erroneum est : forma enim et essentia, quæ est veritas rerum, secundum philosophiam et theologiam educitur de materia, et non ab extrinseco aliquo inducitur in ipsam : sed sicut dicit Augustinus de anima humana, quod infundendo creatur, et creando infunditur, talis forma quæ est essentia et veritas rerum educendo de materia creatur, et creando educitur. Et hoc non convenit loco et locato : neutrum enim horum educitur de reliquo : aliter enim non esset motus et mutatio in rerum generatione : motus enim, ut in III *Physicorum* probatum est, est actus imperfectus et actus imperfecti. Actus autem imperfectus et perfectus ejusdem formæ sunt in essentia, licet secundum esse non sint idem, sicut esse imperfecti quod potentiæ permixtum est, et esse perfecti cujus potentia per actum completa est : et ideo idem esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ideas et exemplaria ponere in divina mente, non est error, sed Catholica veritas. Sed hoc modo non posuit Plato, sed potius in semet consistentes, et ipsas esse essentias et rerum veritates in luminibus intelligentiarum, quas *deos* vocat, eo quod in Græco δαίμων idem sonat quod *intellectus* Latine, accommodatas, et easdem, ut dictum est, temporaliter materiæ invectas. Ad 1.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod si hoc modo Plato posuisset, nihil errasset : sed hoc modo non posuit, sed dixit, quod ex fine operis rationem sumens, formas quæ sunt rerum essentiæ et veritates, ab æterno ex se productas fecit, et eas luminibus intelligentiarum accommodavit : ut his in factura mundi et formationibus rerum sensibilium tanquam adminiculantibus exemplaribus uteretur tanquam prototypis, ad quæ formaret imagines sensibilium : unde illas *separatas* vocavit *formas :* eas autem quæ in materia ad ipsas formatæ sunt, dixit esse imagines illarum et non formas. Unde, sicut in I *primæ philosophiæ* dicit Aristoteles, ista sensibilia ab æternis dixit procedere sicut ex quodam ethivagio, hoc est, sicut sigillata a sigillo.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Boetius verum dicit : sed numerus quem attendit ratio divina in constituendo res, non est numerus formarum, sed est numerus proportionis, acceptus penes similitudinem acceptam in solidis secundum arithmeticam medietatem conjungibilibus. In arithmeticis enim duo solida a radice sesqui alteræ proportionis surgentia, stabili proportione non conjunguntur, nisi per duo media, ut patet in primis solidis, quorum radices sunt duo et tria, quæ in sesquialtera proportione se habent ad invicem : tria enim continent duo et alteram ejus partem, quæ proportio Græce ὁμοιολεια, Latine *sesquialtera* vocatur. Solidum autem surgens a binario, est bis duo bis, hoc est, octonarius : solidum vero surgens a ternario, est ter tria ter, hoc est, viginti septem. Et hæc duobus mediis conjunguntur, scilicet duodecim, et decem et octo : decem et octo enim est ter tria bis : et sic conveniunt cum utriusque radice. Duodecim autem est bis duo ter : et sic etiam hoc convenit cum utriusque radice. Et sic, ut dicit Boetius, cum mundi sensibilis duo extrema solida, ignem scilicet, et terram, jecit fundamenta Deus : duobus mediis cum extremis convenientibus, aqua scilicet et aere conjunxit : propter quod mundus perfectus esse dicitur. Et hoc quidem etiam dixit Plato, et in hoc non erravit, sed in hoc quod formas ab æterno ab ipso opifice ex se productas, extra in semetipsis esse dixit, et uti eis opificem tamquam sigillo, per quod imagines earum materiæ imprimeret. Unde etiam dixit, quod ab æterno Deus produxit omnes animas pares numero stellarum, quas in creatione cœli stellis inseruit, ut per lumina intelligentiarum stellis præsidentium, et per radios stellarum corporales moventes et informantes qualitates elementales, corporibus sensibilibus inveherentur, et sic juberentur nasci, et cibus provideretur eis : et post dissolutionem corporis, ab intelligentiis quas *deos* vocabat, id fœnus quod dii crediderant, et simile illis erat per participationem rationis et intellectus, si in corpore existens justitiam coluisset et pietatem amasset, ad se revocarent : et iterum comparibus stellis attribuerent ad secundæ generationis instrumentum : et hoc patet, quod error est.

Ad aliud dicendum, quod in hoc verbo Boetius corrigit errorem Platonis : Plato enim externas causas, quæ Deum opificem ad creandum impellerent, posuit : et hoc est error, ut dictum est : cum non impulerit eum ad creandum, ut dicit Dionysius, nisi exstasis amoris summi boni, sibi per naturam insiti : nec duxit ab extrinseco exemplo mundum, sed a se, qui est supremum bonum, et per rationem idealem omnium exemplum. Ad

Ad aliud dicendum, quod Plato vocat *elaboratum exemplum*, quod de materia factum est temporaliter : *sincerum* autem et *venerabile* vocat, quod ab æterno a Deo productum, solo intellectu comprehensibile in suæ essentiæ puritate, simplicitate, et veritate consistit : et talia exempla ab æterno ponere, erroneum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod Plato bene posuit in hoc, quod rationis divinæ dixit Ad

esse formas separatas et exemplaria quæ sunt in mente divina : sed in hoc erravit, quod exemplaria illa ab æterno dixit in esse distinctum producta ab opifice, ut postea creando mundum sensibilem, illis uteretur ut sigillis.

8 et 9. Illa quæ in contrarium, adducuntur satis ostendunt errorem Platonis. Ratio tamen Platonis fuit, in quam omnes Stoici consenserunt ei : quia omnis rei consideratio triplex est, scilicet in principiis suis primis simplicibus, et sic consideratur in formis quæ sunt ante rem : et in formis dantibus esse rei, quæ sunt formæ existentes in re : et in formis quæ sunt intentio rei ab ipsa re abstracta per rationem. Et ideo dixit triplex esse universale, scilicet ante rem, in re, et post rem. De eo quod est ante rem, dicit Porphyrius, quod nullo animali existente, per intellectum adhuc accipitur substantia animata sensibilis, quæ est veritas et essentia animalis, ante animal in lumine intelligentiæ existens. De universali quod est in re, dicit Avicenna, quod animal est unum sensu tactus determinatum. De universali post rem, dicitur, quod animal est prædicabile de homine, de asino, et sic de aliis. Et per hoc patet causa dicti Platonis, et causa ejus erroris.

10. Ad ultimum dicendum, quod Plato commendatur in hoc, quod posuit opificem per verbum suum, sicut per artem et rationem, mundum creantem : sed vituperatur in modo positionis, sicut patet in verbis Ambrosii præinductis.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Utrum ex dictis Platonis sequatur Deum esse opificem, non creatorem ?

Deinde quæritur, Utrum ex dictis Platonis sequatur Deum opificem esse, non creatorem ?

1. Dicit enim Magister in secundo libro *Sententiarum*, distinctione prima, cap. 2, quod opifex est, qui de aliquo facit cum motu, ita quod in operando et ipse movetur, et materia circa quam operatur[1]. Et secundum hoc videtur, quod Plato non posuerit Deum opificem : sicut enim in præhabitis a Platone præinductum est,Plato dixit, quod si quis posuerit Dei voluntatem solam causam esse eorum quæ facta sunt in mundo sensibili, dicit eum non errare, sed veritatem dicere : sed qui sola voluntate operatur, nihil facit, nec instrumento utitur vel subjecta materia : ille ergo non operatur ut opifex vel artifex : ergo Deus secundum positionem Platonis, opifex esse non dicitur, sed creator.

2. Adhuc, Gregorius Nazianzenus distinguens inter activum et operativum, dicit, quod activum est cujus actus est operativus motus : operativum autem dicitur quod ex seipso movetur. Plato autem posuit, quod Deus nec a seipso nec ab alio movetur, sed omnimode immobilis est. Omnis enim motus, ut dicebat Plato, est aliter se habentis. Quod nec Deo competit secundum Platonem, nec materiæ secundum esse materiale,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, cap. B, in medio : « Nos « vero operando mutari dicimus (alias, dicimur) « quia movemur : non enim sine motu aliquid « facimus. » Tom. XXVII hujusce novæ editionis, pag. 23.

sed soli competit Euripo, qui est ebullitio formarum ingredientium in materiam a formis separatis sicut a sigillis, et egredientium ex ipsa per materiæ transmutationem ex transmutatis in ipsa, ipsa tamen semper immobiliter permanente in esse materiali. Et ex his non sequitur, quod Deus est opifex, sed creator : non ergo Plato posuit Deum esse opificem, sed creatorem.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod ars est factivum principium cum ratione. Et ibidem dicit, quod facere est super præjacentem materiam operari : quod non potest fieri sine motu et transmutatione. Plato autem posuit præjacentem ab æterno materiam, sicut habitum est, et posuit exemplar artis ab æterno in seipso consistere, et Deum dictu, jussu, et verbo facere quod facit, et uti diis deorum et stellis et qualitatibus elementalibus in productione imaginum sensibilis mundi in materiam. Has enim formas quæ sunt in materia, imagines esse dixit formarum separatarum, sicut paulo ante ex verbis suis demonstratum est : et hoc est non ex nihilo aliquid facere, sed ex aliquo, et per aliquid sicut ad formam, et aliquo cooperante sicut instrumento. Posuit ergo Deum non esse creatorem, sed opificem et artificem mundi.

Solutio. Quod concedendum est sicut, dicit Magister in *Sententiis* ex verbis Ambrosii in *Hexameron* sumptis.

Ad 1. Ad primum ergo respondendum, quod Plato dixit voluntatem Dei causam esse mundi sensibilis ut primam, et non ut proximam : unde sub illa causas proximas posuit, quæ dicta sunt, materialem scilicet, exemplarem, et instrumentalem motas a divina voluntate, jussu, dictu, et verbo, sicut dictum est, Et ex hoc sequitur ipsum esse opificem mundi sensibilis, et non creatorem.

Ad aliud dicendum, quod ex Platonis dictis Deum moveri in hoc quod instrumentaliter moventia non movent nisi mota, et in hoc quod movet instrumentaliter moventia quæ ante non movebat : sequitur moveri artificem, sicut dicit Aristoteles, quod « movetur artifex quando ex otio, actu fit agens. »

MEMBRUM II.

De erroribus Aristotelis.

Consequenter quærendum est de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, Distinct. I, cap. 2 : « Aristoteles « vero duo principia esse dixit, scilicet « materiam, et speciem, et tertium *ope-* « *ratorium* dictum : mundum quoque « semper esse, fore, et fuisse. » Quæ iterum verba Ambrosii sunt in *Hexameron*. Dicit enim sic Ambrosius : « Alios quoque, ut Aristotelem cum suis discipulis, miror tantam opinionem assumpsisse, ut duo principia ponerent, materiam scilicet, et speciem, et tertium cum his, quod *operatorium* dicitur, cui suppeteret competenter efficere quod ad oriendum putasset. »

Ratione quorum verborum quæruntur hic quinque.

Primum, Si forma potest esse principium non de principio ?

Secundum, Si materia secundum rationem qua posuit eam Aristoteles potest esse principium non de principio ?

Tertium, Quid sit illud quod vocatur *operatorium* ?

Quartum ? Utrum Aristoteles duo principia vel tria posuerit ?

Quintum, Utrum mundus duratione semper fuerit, est, et erit [1] ?

[1] Super hæc omnia confer Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 10 et 11. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum forma possit esse principium non de principio ?

Primo ergo quæritur, Utrum forma possit esse principium non de principio ?

Et videtur, quod sic :

1. Omne enim quod est, aut est principium, aut de principio : constat autem, quod forma est : aut ergo est principium, aut de principio : sed non est de principio, quod probabo : ergo est principium. Et est syllogismus hypotheticus fundatus super disjuncta. Probatio mediæ. Forma actus est : sicut autem dicit Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*, actus simpliciter præcedit potentiam, substantia, ratione, et tempore : sed id quod est de principio, ut idem dicit in quinto *primæ philosophiæ*, prius est in potentia quam in actu : ergo forma cum sit simpliciter actus, non potest esse de principio : et sic sequitur, quod sit non de principio principium : et hoc est propositum, quia quidquid non de principio est, principium est.

2. Adhuc, Ratio Platonis est : quia efficiens formam dat causato : et constat, quod non dat formam nisi ad imaginem formæ quam habet apud se, aliter enim non esset efficiens per se : sicut statuarius formam dat statuæ ad imaginem ejus quam habet apud se : propter quod Aristoteles dicit in VII *primæ philosophiæ*, quod in talibus domus est ex domo, sanitas ex sanitate, plaga ex plaga. Et idem procedit Plato dividendo sic, quod aut forma quam dat efficiens, procedit ab exemplari elaborato, aut ex sincero et semper uno modo existente. Si ab elaborato : cum illud imperfectum sit, et multipliciter privationi et potentiæ permixtum necesse est quod imperfectum faciat opus : efficiens ergo perfectum faciens opus et per se, sicut natura facit, cum ex homine producit hominem, et equum ex equo, et fabam ex faba, et sic de aliis, et numquam deficiat in necessariis, nec abundet in superfluis, nisi per occasionem materiæ vel alterantis materiam per accidens : sicut dicit Ptolomæus in his quæ recipiunt impressionem a figura positionis stellarum infaustarum : sequitur necessario, quod talis efficiens omnem formam quam producit, producit ad exemplar sincerum et uno modo se habens : exemplar autem prima forma est : ergo prima forma sincera existentia est et uno modo se habens : tale autem est principium, et non principiatum : igitur forma in eo quod forma, principium est, et non principiatum. Non igitur erravit Aristoteles ponendo forma principium non de principio.

3. Adhuc est alia ratio Platonis, quod intellectus et opinio differunt : opinio enim cum sit tremens habitus et acceptio, objecti erit trementis : intellectus vero cum sit divinus et verorum necessariorumque semper, oportet quod sit veri semper et necessarii et uno modo se habentis : est autem omnis scientia, ut Aristoteles in principio *Posteriorum* dicit, ex præexistenti cognitione principiorum : igitur omnis scientia cum sit ex forma, eo quod per materiam nihil scitur, erit ex formis intellectualibus semper existentibus, et uno modo se habentibus : tales autem non sunt formæ quæ sunt in materia : igitur ex formis quæ sunt in materia et rationibus earum, nulla potest esse certa scientia.

4. Si quis dicat Platoni, quod licet forma quæ est in materia, sit stans et necessaria : tamen ratio formæ stans est, et necessaria. Objicit Plato in contrarium dicens, quod ratio non est probabilis vel necessaria, nisi relata ad id quo est. Dicit enim Aristoteles in V *primæ philosophiæ*,

quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum. » Unde si res de qua est ratio, certa et stans esse non potest, nec ratio secundum quod est in anima potest esse stans et necessaria : et si non est stans et necessaria, principium scientiæ non est ex tali : ergo ratione nulla causatur scientia. Est autem scientia necessariorum : dicit enim Aristoteles in principio primi *Posteriorum*, quod scire opinamur unumquodque, cum causam cognoscimus, et quoniam illius est causa, et quod impossibile est aliter se habere. Ratio ergo sive definitio, quæ medium demonstrationis est, non potest esse de tali forma quæ quiescit in materia, sed oportet quod sit de forma quæ ut principium est formans hanc formam, et est ante eam. Si quis igitur formam ponat principum, nihil videtur peccare.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod circa hanc quæstionem ab antiquo quatuor modis diversificati sunt Philosophi, sicut dicit Commentator super XI *primæ philosophiæ*.

Quidam enim posuerunt latentiam, sicut Anaxagoras, et sui sequaces : et dixerunt omnia in omnibus esse infinite, sicut infinitus sanguis in aqua, et infinitum vinum in vite et in humore vitis, et infinitum oleum in oliva et in humore olivæ, et infinitos homines in homine et in humore hominis, et semen hominis esse homines parvos, non distinctos per membra, sicut etiam in libro XI *Animalium* determinatum est : et similiter dicebant de omnibus aliis tam homogeniis, quam heterogeniis, nisi quod homogenia dicebant ibi esse distincta in actu, sed latere : heterogenia vero non dicebant esse nisi reducta in homogenia. Hi dicebant generationem non esse mutationem de non esse in esse, sed segregrationem distincti et manifesti de latenti et occulto. Hanc opinionem reprobat Aristoteles, dicens, quod quidquid est in finito, finitum est et dimensione et numero : materia autem ex quo fit generatio, finita est : ergo quod est in ea, finitum est utraque finitate : omne autem finitum ab omni finito segregabile est, ita quod nihil plus sui est in ipso : contingit ergo, quod illud quod latet in materia, totum educatur de ipsa, ita quod nihil sui remanet in ipsa, et per consequens nihil segregrabile erit ab ipsa : necesse est ergo, quod tunc stet generatio : quod est inconveniens, et contra philosophiam : omnium enim Philosophorum positio est, quod necesse est generationem inquietam et infinitam esse.

Alii dixerunt, sicut Democritus et Leucippus, et eorum sequaces, quod principium omnium atomi sunt, in vacuo ab æterno discurrentes, et formas esse omnium non nisi figuras, et actus formarum sive ad vitam, sive ad cæteros actus, non esse nisi motus figuras atomorum consequentes : rotunditatem enim atomorum consequitur mobilitas. Hos dixerunt operari ad vitam et ad actus vitæ. Latitudinem atomorum sive quadraturam, dixerunt operari ad quietem, et ad ea quæ non viva sunt, ut terra, et hujusmodi. Acutum angulum in atomis, dixerunt operari ad penetrationem velocem et ascensionem : sicut est motus ignis et spiritus et luminis in mundo. Hebetem angulum sive expassum, dixerunt operari ad diffusionem super alia corpora : sicut est operatio aquæ, et aeris, et aliorum humidorum. Figuras autem corporum et partium corporum esse diversas, secundum quod ex diversis rotundis, vel quadratis, vel rectis constituuntur. Hoc destruxit Aristoteles dupliciter. Uno modo : quia omne atomum indivisibile est : cum ἄτομον in Græco idem sit quod *indivisibile* in Latino : componitur enim ab α quod est privativum, et τέμνω, quod est *divido* : omne autem figuratum est divisibile, cum figura nihil aliud est, nisi superficies plana una vel pluribus lineis terminata, et nihil divisibile ex indivisibilibus possit componi. Secundus modus est, quod si etiam ita esse diceretur, ni-

hil horum esset, nisi consequens esse substantiale uniuscujusque rei : sicut figura capræ consequitur esse capræ, ut dicit Aristoteles, et figura leonis esse leonis, et figura hominis esse hominis, tam in toto, quam in partibus : propter quod alia est figura manus, alia capitis, alia pedis. Et ponit rationem, quod figuræ organorum sunt secundum exigentias potentiarum operantium in eis operationes proprias, sicut est in potentiis artium : potentia enim textilis artis, alias quærit figuras in organis, quam potentia tibicinis : et alias similiter tectonica potentia. Propter quod Aristoteles contra Pythagoram dicit, quod qui dicit animam unius animalis ingredi in corpus alterius animalis, idem est ac si dicat, tectonica instrumenta tibicines indui : non enim tibicinat tibicen induens dolabrum et securim, quæ sunt instrumenta tectonici : et sic non operabitur anima humana, induens figuras membrorum capræ vel leonis. Propter quod etiam dicit Commentator super secundum de *Anima*, quod omnis diversitas quæ est in membris corporis, est propter diversitatem virium animæ sive potentiarum, quæ in aliis membris aliarum figurarum et complexionum operationes suas exsequi non possent. Ex omnibus his arguit Aristoteles quod cum ista sint consequentia esse, de accidentalibus sunt : nullum autem accidentale dat esse substantiale : forma vero dat esse substantiale : ergo de nullo istorum potest esse forma substantialis.

Post dictas opiniones de formis, quæ Epicureorum fuerunt, supervenit Socratis et Platonis opinio, dicentium omnes formas esse a datore formarum efficienter, formaliter autem a formis per se existentibus, quarum sementem dator formarum facit, et diis deorum tradit, sicut in quæstione de *erroribus Platonis* dictum est [1]. Et dicit, quod par sive æquum est eos exsequi dupliciter, scilicet quod simile sibi noverint in justitiæ cultura et pietatis amore et intellectu divino, sicut est anima rationalis divinorum hominum, quod hoc merito justitiæ et pietatis et intellectus ut immortale et bene meritum ad se revocent : quod vero immortale est non bene meritum, transcorporent ad corpora animalium similia affectibus eorum, donec tandem bene meritum cultu justitiæ et pietatis et intellectus sedes mereatur æthereas. Hanc opinionem defendit Socrates in *Phedone*, ubi dicit, quod animæ infernales ab undis Cocyti, Lethes, et Stygis sæpe revectæ ad superos, a diis petunt reincorporari, promittentes emendam ut sedes æthereas mereantur. Alia pars sementis quæ cedit ad formas corporum corruptibilium et animalium corruptibilium, in infimis remanet generata et corrupta, et sicut in Euripo multis mutationibus subjecta. Hanc opinionem dextruxit Aristoteles et sequaces ejus per hanc rationem, quod nihil extrinsecum ab aliquo per naturam et originem potest intelligi dare esse substantiale, nec potest esse causa ipsius secundum substantiam : cujus ratio est, quia natura est principium intrinsecum ei in quo est per se et non secundum accidens, sicut scribitur in principio II *Physicorum* : forma autem vel sola vel principaliter principium est omnis ejus in quo est : ab extrinseco ergo esse non potest hoc modo quo dixit Plato, scilicet quod extrinsecus primo separata sit, et postea ingrediatur.

Post ista Anaxagoræ venit tractatus, qui dixit, quod omnium materia erat confusum quid et chaos ex omnium formis indistinctis et non continuatis ad propria subjecta, ita quod capita sive principia germanorum sive connaturalium erant ibi sine cervice, hoc est, sine continuante. Et tunc dividebatur secta illa in duas partes : ipse enim Anaxagoras dicebat, quod intellectus agens, qui solus immixtus, purus, et nulli nihil ha-

[1] Cf. Supra, Membr. I hujusce quæstionis 4.

bet commune, lumine suo superveniens mixto, mixtum illud distinxit in formas speciales, alicui dans formam similem sibi, ut intelligentiæ, et animæ rationali : alicui dans formam depressiorem in materia, secundum quod plus vel minus participat de lumine intellectus agentis. Empedocles autem et Melissus et collega eorum Parmenides dicebant, quod distinguens oportuit esse in materia : supponebant enim, quod omne distinguens in aliquo, in ipso est si naturale est : et ideo dicebant, quod lis et amicitia distinguebant formas in mixto, separando et congregando : amicitiam enim dicebant congruentiam cognatorum ad unum et idem constituendum naturaliter convenientium : litem autem disconvenientiam oppositorum repugnantium ad unum et idem constituendum. Et quamvis hæc opinio valde vicina sit opinioni Sanctorum quantum ad primam partem quam defendit Anaxagoras, tamen ab Aristotele improbata est per hunc modum : quia intellectus ex quo ponitur esse immixtus, purus, separatus, nulli nihil habens commune, non potest esse essentiale principium rei alicui : sed quidquid est ex ipso, adveniens est rei et accidens, sicut apparet in forma artis, et sicut est videre in splendoribus intelligentiarum illustrantium super animas nostras, ut dicunt Philosophi, Avicenna scilicet, et Algazel, et alii quidam sequaces eorum. Forma autem principium intrinsecum est per se, et non secundum accidens causa esse rei in quo est : forma igitur in tali principio secundum quod extrinsecum est, esse non potest : hoc enim nec intellectus admittit, nec sustinet natura, sicut patet per antedicta.

Omnia hæc superveniens correxit Aristoteles, dicens formam esse in materia in potentia formali et effectiva : quamvis enim materia secundum quod materia est, nullo modo potest esse causa formæ, sicut nec e converso forma potest esse causa materiæ secundum esse et substantiam : tamen in materia sunt quædam principia formalia et effectiva, quæ faciunt materiam esse hujus materiam vel illius secundum analogiam quam habet ad hanc formam vel illam. Et hæc principia secundum eum colliguntur ex tribus, scilicet ex calore vel virtute cœlesti, in quibus est virtus motoris primi, et motoris secundi, et tertii et sic deinceps : quæ virtus immittitur materiæ per respectum luminis cœlestis ad materiam, et virtute cujus principia quæ sunt in materia, movent et mutant materiam ad hanc speciem vel illam. Colligitur etiam ex virtutibus elementalibus, sicut calore ignis digerente et purificante materiam, spirituali humido aeris spirante in materia et undique deferente virtutem, corporali humido aquæ continuante partes materiæ, et terrestri siccitate continente in figura et consistentia partes materiæ. Colligitur etiam ex formativa quæ est ex generante in semine ex quo fit generatio. Et est in his complexus sicut in fato : formativa enim movet virtute et informatione quasi instrumentaliter virtutibus elementalibus. Virtutes elementales instrumentaliter se habent ad virtutes cœlestes. Et in his omnibus principatur causa prima secundum providentiam qua singula producit ad esse, alia ratione producens asinum, et alia equum, ut dicit Augustinus : præter hoc solum, quod animam rationalem sive intellectualem secundum seipsum producit prima causa Deus ad imaginem et similitudinem suam, non ad imaginem vel similitudinem virtutum cœlestium, vel elementalium, vel virtutum formativarum generantium. Et hoc est quod dicit Aristoteles in libro de *Causis*, quod primum est dives in se, et dives in omnibus aliis : et quod primum regit res omnes, præterquam quod permisceatur cum eis. Propter quod dicit Aristoteles in XI *primæ philosophiæ*, quod omnis generatio est ex convenienti. Et hoc multipliciter ibidem probatur in commento, tam in generatis univoce, sive per se, quam in generatis æquivoce, sic-

ut ex putrefactione, et monstris quæ per occasionem fiunt. In omnibus enim hæc principia influxa sunt in materiam generabilium, ex quibus ipsa materia fit conveniens ad hanc formam vel illam : et per quæ ipsa forma producitur in esse. Et si quis subtiliter hoc inspiciat, prima causa in his principatum tenens, ex providentia sua et largitate bonitatis ejus, in omnibus dat esse formæ per creationem, quia creatio est proprius actus ejus. In aliis autem secundis, et deinceps principiis, quæ sine ipsa nihil possunt, operatur ad formæ determinationem et distinctionem, præter hoc quod animam intellectualem seipsa producit operatione propria. Et hoc est quod dicit Aristoteles in libro XVI de *Animalibus*, quod solus intellectus est ingrediens ab extrinseco : extrinsecum vocans primum principium materiæ nullo modo commixtum : et ex hoc habet intellectus, quod nullius corporis est actus, et quod subjectum est veritatis æternæ secundum Platonem : et anima intellectualis ex hoc habet radicem immortalitatis, ut dicit Alpharabius in libro de *Intellectu et intelligibili*. Et hanc fateor esse meam opinionem : quia et philosophiæ congruit, et Catholicæ fidei et Sanctorum dictis in nullo contradicit : sic enim Deus operatur omnia in nobis, ut dicit Apostolus, ad Philip. II, 13 [1].

Ad primum ergo dicendum, quod forma non est principium non de principio, nisi particulariter, et quorumdam, et secundum esse formale tantum. Et secundum dictum Aristotelis, nihil probatur : non enim intendit Aristoteles, nisi quod actus est ante potentiam definitione, substantia, et tempore : sicut efficiens primum, quod simplex actus est et purus, est ante omnia quæ fiunt ab ipso.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit optime et de necessitate : sed non probat, nisi quod omnium formæ exemplariter ab æterno sunt in mente divina : et hoc verissimum est. Et ex hoc non sequitur, quod hæc forma huic rei dans esse, sit principium non de principio, imo potius quod creata sit ad hoc, quod hujus esse sit principium.

Ad aliud dicendum, quod intellectus et scientia sunt de formis secundum rationem et intellectum existentibus : et sic procedit ratio Platonis. Nec est verum, quod ea quæ secundum rationem et intellectum stantia et necessaria sunt, secundum esse stantia et necessaria sint : sic enim causata sunt, et sunt in his quorum sunt. Nos autem quærimus hic de forma secundum quod est principium esse hujus rei vel illius causatæ et creatæ : et hoc est de principio. Et in argumento est fallacia secundum quid ad simpliciter : sicut hic intellectus est stantis et necessarii secundum rationem : ergo est stantis et necessarii simpliciter. Ad 3.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod ratio quæ medium demonstrationis est, sive definitio, non est stans et necessaria, nisi relata ad principia intellectualia ipsius, et sic est ubique et semper : relata autem ad esse quod habet in materia, non facit nisi trementem habitum et opinionem, quæ per inquisitionem est de uno in alterum : quas acceptiones Dionysius vocat *discursas disciplinas*. Propter quod Ptolemæus in principio *Almagesti* dicit, quod de naturalibus quæ, ut dicit Aristoteles, in ratione sui concipiunt materiam, non potest esse scientia, nisi multis opinionibus permixta. Sed ex hoc non sequitur, si forma est stans in se ad principia universalia et intellectualia relata, quod sit principium stans et semper existens, secundum quod est principium esse hujus : sed peccat argumentatio secundum quid ad simpliciter, ut dictum est. Ad 4.

[1] Ad Philip. II, 13 : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.*

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum materia secundum rationem qua posuit eam Aristoteles, possit esse principium non de principio ?

Secundo quæritur, Utrum materia secundum rationem qua posuit eam Aristoteles, possit esse principium non de principio ?

Et videtur, quod sic :

1. Sic enim arguit in fine primi *Physicorum* : Quidquid subjicitur in omni generatione, ante omnem est generationem : materia subjicitur in omni generatione naturali : ergo est ante omnem generationem naturalem : sed generari est mutari ad esse, ut dicit Aristoteles : ergo materia est ante omne mutari ad esse : quod autem est ante omne mutari ad esse, principium est non de principio : materia igitur erit principium non de principio.

2. Adhuc, Boetius in *Topicis* : Generatio est ingressus in esse : quod igitur est ante omnem generationem, est ante omnem ingressum in esse : sed, ut jam probatum est, materia est ante omnem generationem supposita et ordine naturæ, et ordine causæ : ergo et ordine naturæ et ordine causæ est ante omnem ingressum in esse : ergo materia principium et causa est omnis esse, nec causatum vel principiatum est ab aliquo materia : igitur est principium non de principio.

3. Adhuc, Aristoteles probat materiam esse incorruptibilem in fine primi *Physicorum sic :* Id in quod corrumpitur omne quod corrumpitur, manet post omnem corruptionem : materia est in quam corrumpitur, omne quod corrumpitur : ergo materia manet post omnem corruptionem. Ex his concludit, quod materia est ingenerabilis et incorruptibilis.

Ex hoc ulterius arguitur sic : Quidquid est ingenerabile et incorruptibile, nec est in potentia ad esse, nec est in potentia ad non esse, et per consequens nihil habet potentiæ, omnis enim potentia vel est ad esse, vel est ad non esse : omne autem quod nihil habet potentiæ, principium est non de principio : materia secundum quod materia nihil habet potentiæ : ergo materia in eo quod materia principium est non de principio.

4. Adhuc Aristoteles in fine primi *Physicorum* dicit, quod materia se habet ut parens in totam naturam : parens autem habet rationem principii ad ea quorum est parens : ergo materia rationem principii habet in totam naturam : sed quod rationem principii habet in totam naturam, non potest esse principiatum in natura : ergo materia principium est in totam naturam, et non de principio.

In contrarium est, quod Sec

1. Materia etiam secundum Aristotelem, supponitur in omni generatione et mutatione naturali : quæratur ergo, unde veniat ? Aut enim ex se est : quod esse non potest, quia nihil suiipsius principium est in esse : ergo relinquitur, quod sit ab alio.

2. Adhuc, Si materia esset principium sui in esse : cum constet etiam primum principium efficiens esse, quod, sicut dicit Avicenna in *prima philosophia* sua, facit debere esse in omnibus quæ sunt, oporteret plura esse principia universi esse : quod nec intellectus capit, nec natura admittit, sicut in præhabitis in tractatu de *principio universi esse* probatum est [1]. Oportet ergo, quod materia et materiæ esse in esse processerunt a primo principio creante.

[1] Cf. supra, Quæst. 2.

3. Adhuc, Materia in eo quod materia nullius esse potest esse principium, nisi elementale, in quo principietur esse uniuscujusque quod est, ab eo quod est vere omnis esse principium. Contra intellectum igitur est et contra rationem primi principii, quod materia alicujus esse ponatur principium non de principio : nec hoc umquam aliquid Philosophus dixit, qui sciret quid diceret. Unde et Plato qui dixit voluntatem Dei, mundi et universi esse principium esse, dixit quod primo præparavit materiam tamquam receptaculum et matriculam, in qua omnium esse fundaretur.

4. Adhuc, Si plura principia essent universi esse, efficiens scilicet, et materia : tunc bonum universitatis quod convertitur cum esse, non esset in uno sicut in duce exercitus : quod est contra Aristotelem et in VII *primæ philosophiæ*, et in XI ejusdem. Hoc etiam esset contra probata a Pythagora in II *Arithmeticæ*, ubi probatur, quod omnis multitudo redit ad unum, et ab uno procedit. Hoc etiam esset contra Dionysium in libro de *Divinis nominibus*, cap. de *uno et multo*, ubi probat, quod « quæ multa sunt processibus, sunt unum principio. »

Solutio. Dicendum sicut probant ultimæ rationes, quod nec intellectus admittit, nec natura, quod materia sit principium non de principio : sed principium elementale est eorum, quorum est principium, hoc est, generatorum et corruptorum : et est principium ut subjectum, et non ut causa esse alicujus : propter quod dicit Aristoteles in primo de *Generatione et Corruptione*, quod materia primum et per se subjectum est generationis et corruptionis. Et ratio potissima probans hoc est hæc : quia quidquid appetens est aliquid extra se tamquam divinum et optimum quod in ipso sit principium esse divini et optimi, hoc illud non habet intra se, nec potest esse principium illius : materia est appetens divinum et optimum quod extra se est, quod insit in ipsa habitum principium esse divini et optimi : materia igitur nullius esse potest esse principium. Propter quod Aristoteles in fine primi *Physicorum* dicit, quod materia appetit formam sicut divinum et optimum, sicut turpe bonum, et sicut fœmina masculum : præter hoc, quod non secundum se est turpe, sed per accidens, secundum quod subjacet privationi : quod non convenit ei secundum se, sed secundum analogiam quam habet ad formam, ad quam mutatur, et non habet eam : omnis enim motus propter indigentiam est. Nec secundum se est fœmina, sed per accidens, scilicet secundum analogiam, qua formabilis est ad esse per formam : sicut in generatione gutta fœminæ (ut dicunt Aristoteles et Avicenna) postquam ingreditur in eam gutta maris, sicut spiritus in corpus, digeritur, purificatur, distinguitur, et formatur in partum. Propter quod etiam mari et fœminæ assimilatur, non per esse suum quo materia est, quia ab illo non mutatur, sicut in præhabitis rationibus Platonis probatum est, sed per analogiam ad formam, qua formabilis est ad esse hujus vel illius in genere, specie, vel individuo.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non ponit principia naturæ nisi proxima : et ideo ratio illa non probat, nisi quod sit ante omne esse acceptum per generationem : et hoc verum est. Sed in præhabitis ostensum est, quod actus principii universi esse creatio est : et ideo non est remotum, quin per illum actum acceperit esse, et sic de principio est. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Boetius, quod generatio ingressus est in esse, intelligit ingressum qui est mutatio naturalis ad esse : in præhabitis autem in tractatu de *creatione* ostensum est, quod creatio non est mutatio naturalis, sed ut dicunt Damascenus, et Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, est opus voluntatis divinæ, ut nunc aliquid sit, quod antea numquam fuit : et hoc Ad 2.

modo materia exivit in esse, et principium habuit.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod per hoc nihil probatur, nisi quod materia est ingenerabilis et incorruptibilis mutatione naturæ, et quod non habet potentiam ad esse materiale mutatione naturæ : sed non removetur per hoc, quin sit in potentia ad efficiens primum, et quin secundum potentiam efficientis primi, mutabilis sit ad esse per creationem, eo modo quo creatio elargato nomine potest dici mutatio.

Ad 4. Ad ultimum dicendum, quod parens non est principium nisi ut fœmina, et quod est principium ut fœmina, semper est principiatum ab alio, sicut paulo ante dictum est. Unde per hoc non probatur, nisi quod materia est principium materiale in rebus naturalibus, formabile in omni esse rerum naturalium : ab alio tamen principiatum, et ad esse deductum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Quid sit illud quod vocat Aristoteles operatorium ?

Tertio quæritur, Quid sit illud quod Aristotelès vocat *operatorium ?*

De hoc enim dicit Ambrosius in *Hexameron*, quod Aristoteles dicit esse *operatorium*, quod ex materia et forma facit, quod ad oriendum esse putasset. Et secundum hoc *operatorium* videtur, quod primum format res in genera, species, et individua, sine sui motu et passione. Et in hoc Gregorius Nyssenus videtur distinguere opus ab actu, quod opus sive operatio sit uniuscujusque naturalis et substantialis actus sive motus, secundum quod in movente est motus, et non in eo quod movetur : actus autem est uniuscujusque a sua forma procedens actio non sine passione et motu, secundum quam in id quod subjicitur, agere dicitur.

Quæratur ergo secundum hoc, Quid sit operatorium primum, quod formam dat omnibus quæ ad orienda sive generanda esse præordinavit ?

Et videtur Avicenna in VII de *Naturalibus* dicere, quod hoc est intelligentia : dicit enim, quod intelligentia dat omnes formas. Et ratio sua est ab hoc, quod uniuscujusque rei lumen quod intelligibilis efficitur, forma sua est : lumen autem intelligibile omne, necesse est, quod ab intelligentia sit : propter quod sicut lux corporalis se habet ad colores, ita quod non sint visibiles nisi in actu lucis : ita se habet intelligentia ad formas, ita quod non sunt intelligibiles secundum actum, nisi secundum quod sunt in lumine agentis intellectus. Propter quod Aristoteles in III de *Anima* dicit, quod intellectus agens est sicut sol illustrans super intelligibilia. Dicit etiam in primo *Ethicorum*, quod sicut oculus in corpore, ita intellectus in anima. Propter quod dicit Avicenna, quod intelligentia dat omnes formas : sed recipiuntur secundum dispositionem materiæ in qua sunt : generaliter enim verum est quod dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod actus activorum sunt in patientibus et dispositis, secundum potentiam patientium, et non secundum potentiam agentium. Et dat simile Avicenna, quod sicut ignis ex se generans ignem in lignis, primo in materia impura fumigosa non statim generat sibi similem formam, sed aliquam sub ipsa impuriorem, ut fumum, et postea in materia depurata et sibi plene convenienti, generat sibi similem in splendore et lumine : ita intelligentia in materia multum recedente ab æqualitate cœli, formam generat oppressam a materia, sicut sunt formæ coagulationis, liquationis, elixationis, et aliæ quas determinat Aristoteles in IV *Meteororum*.

In materia vero non ita recedente ab æqualitate cœli, generat formam minus oppressam, ut est forma vitæ in vegetabilibus. In alia vero minus recedente ab æqualitate cœli, generat adhuc minus oppressam, ut formam sensus. Et si omnino accedat ad æqualitatem cœli in complexione et compositione, generat formam sibi similem, ut animam rationalem et intellectualem. Intelligentiam vero dicit esse cœli formam et motorem.

Et hæc de *operatorio* sententia Avicennæ est in VII de *Naturalibus*, et similis est positioni Democriti, in cujus physica hoc positum expresse invenitur.

tra. CONTRA hoc tamen objicitur : quia

1. Operatorium proprie est, quod ex se operatur : ex se autem non operatur nisi primum principium : intelligentia non est primum principium, sed procedens a primo principio, secundum quod in libro de *Causis* determinatum est : ergo intelligentia non est operatorium proprie.

2. Adhuc, Hoc videtur esse contra Platonem, qui Deum inducit loquentem ad deos sive ad intelligentias sic : « Horum sementem ego faciam, vobisque tradam. » Et constat, quod sementis intelligitur formæ, operatorium autem formarum proprie Deus est : non ergo convenit intelligentiæ esse operatorium.

3. Adhuc, Operatorium proprie est, quod primum et per se et in se et in omnibus operatur, illi enim soli operatio gratia suiipsius attribuitur : hoc autem non est nisi Deus, et non intelligentia : videtur ergo, quod solus Deus operatorium sit.

4. Adhuc, Operatorium esse est per se, et non secundum accidens, nec per aliud quod facit debere esse in omnibus quæ sunt : hoc autem est solum primum principium, ut sæpius habitum est : ergo solum primum principium proprie et per se est operatorium.

5. Adhuc, Non potest esse universaliter operatorium, quod ad sui esse indiget alio operatorio : intelligentia ad sui esse indiget alio operatorio, producitur enim in esse a prima causa : ergo non potest universaliter et per se esse operatorium esse.

6. Adhuc, Error est contra Catholicam fidem, quod intelligentia hoc modo det animam rationalem, et quod sic educatur de materia, quod ubi invenit materiam propinquissime accedentem ad æqualitatem cœli, in illam inducat animam rationalem : dicitur enim in Psalmo XXXII, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum : qui intellgit omnia opera eorum.* Et constat, quod secundum expositionem Augustini per *corda* intelliguntur animæ.

Patet ergo, quod non sic est tenendum, quod intelligentia dat omnes formas, et maxime animas rationales.

ET HOC concedendum est. Solutio.

Unde dictum Avicennæ non potest esse verum, nisi uno modo, quod intelligentia dicatur esse Deus intelligens, per intellectum idealem unicuique propriam formam attribuens : et hoc modo etiam per intelligentiam creat animam rationalem : quia per intelligentiam quæ in ipso est, et quæ ipse est, et ad conformitatem et ad imaginem illius creat eam. Et sic etiam in libro de *Causis* dicitur, quod per intelligentiam prima causa creat animam, et posuit eam ut stramentum ipsius, et quod intelligentia illuminationes et splendores imprimit in animam, sicut anima vitam, et motum, et sensum imprimit in naturam corporis. Et hac ratione dictum est, quod inter mentem hominis et Deum nihil est medium, neque Angelus, neque intelligentia (quam ponunt Philosophi) cujuscumque ordinis immediatior est quam mens hominis. Ex ordine tamen quo nobilitate naturæ et simplicitate, et Angeli secundum Theologos, et intelligentiæ secundum Philosophos, superiores sunt hominibus : et Angeli et intelligentiæ habent immittere splendores in animas. Quia sicut dicit Dionysius in *Cœlesti Hierarchia*, « divinitatis lex est in

omni ordine naturæ per prima media, et per media ultima reducere. »

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS IV.

Utrum Aristoteles duo principia vel tria posuerit ?

Quarto quæritur, Utrum Aristoteles duo principia, vel tria posuerit ?

Et sumantur verba Aristoteles ante finem primi *Physicorum*, ubi dicit, quod « principia numero sunt duo, ratione autem tria. » Et exponit se, quod materia in duplici ratione sumitur, scilicet secundum se, et sic est principium entis corporalis, et non est principium rei mobilis : et ut subjecta privationi, et sic est alia secundum rationem et esse, sed non alia secundum substantiam et numerum. Aliud principium est forma, quod et principium entis est, et principium motus, et est aliud numero a materia. Forma enim secundum quod forma est et esse formale habet, nec est materia, nec hoc habet a materia : sicut materia secundum quod materia est, et esse materiale habet, nec forma est, nec hoc habet a forma. Et sic planum est quomodo principia numero tantum sunt duo, ratione vero tria.

Sed quæritur hic, Utrum materia per se sola subjiciatur motui, vel non ?

Et videtur, quod sic :

1. Non enim generatur unum ex alio nisi corrupta forma substantiali quæ in primo est : et si corrumpitur forma substantialis, necesse est corrumpi alias formas consequentes illam : et si sic est, omnes formæ corrumpuntur quæ in ea sunt : nuda igitur et sola transit ad aliam formam. Et ut hoc pateat, detur exemplum. Cum de semine hominis fit homo, ad idem nunc ad quod corrumpitur forma seminis et desinit, et incipit forma hominis, ad idem corrumpitur quantitas seminis, et qualitas seminis, et sic de aliis formis. Videtur ergo, quod sola materia et nuda sine omni forma transferatur ad formam hominis. Et sic videtur, quod sola materia subjicitur mutationi.

2. Adhuc, Aristoteles in fine primi *Physicorum* probans, quod materia manet post omnem corruptionem, dicit quod omne quod corrumpitur, corrumpitur in hoc, hoc est, in materiam. Cum ergo corruptio unius, sit generatio alterius, videtur quod generatio alterius ex sola sit hac et nuda : et sic videtur, quod mutationis et entis non sint nisi duo principia, materia scilicet, et forma.

In contrarium hujus est, Sed

1. Quod Aristoteles dicit, quod materia appetit formam sicut divinum et optimum : privationem vero non appetit nec materia, nec forma. Et dicit rationem : quia nihil appetit suiipsius corruptionem : privatio autem corruptio formæ est, et corruptio materiæ est secundum esse divinum at optimum quod habet a forma : privatio ergo nec appetitur a forma, nec a materia : si ergo aliquid appetitur, necesse est, quod forma appetatur a materia. Inde arguunt Porphyrius et Boetius, quod nihil appetitur ab aliquo nisi per aliquid quo appetens est simile sibi quod appetitur : et ratio eorum est, quæ dicta est ab Aristotele, quod nihil appetit destructionem suiipsius, sed conveniens sibi : non autem conveniens est nisi per aliquid assimilans : ergo nihil appetit aliquid nisi per hoc quod est simile illi in aliquo.

2. Adhuc, Ratio Porphyrii est super finem primi *Physicorum*, quod omne quod appetit aliquid delectatione naturali, delectatur in consecutione illius, et in ipso refloret et diffunditur, ut ipso undique perfruatur : constat autem et secun-

dum Platonem et secundum Aristotelem et secundum omnes Philosophos, quod etiam expresse dicunt Dionysius et Augustinus, quod delectatio naturalis numquam est nisi ex conjunctione convenientis cum convenienti : ergo necesse est, quod materia in aliquo convenientiam habeat cum forma : aliter enim non delectaretur naturaliter in consecutione ipsius.

3. Adhuc, Dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*, ubi assignat quomodo principia sunt duo, et quomodo tria, quod album fit ex non albo, non ex quolibet non albo, quia ex linea (ut ipse exemplificat in V *Physicorum*) non fit album, sed ex non albo, quod esse potest album, sicut nigrum, vel medio colore coloratum. Et hoc modo non est album, quod in eodem genere est cum albo. Regulariter enim verum est, quod quorum est unum genus, eorum est una materia. A simili, homo fit ex non homine, et faba ex non faba, et equus ex non equo, et leo ex non leone, non ex quolibet, sed ex eo quod analogiam habet ad formam hominis, fabæ, equi, et leonis. Sed quorum est analogia ad invicem, eorum est convenientia in analogia illa. Analogia enim non facit æquivocum casu et fortuna, sed ponit respectum ad unum : et ille respectus non causatur, nisi per aliquid conveniens illi ad quod respicit : sicut patet cum dicitur, animal sanum, cibus sanus, urina sana. Cibus enim non dicitur sanus, nisi per analogiam quam ponit ad sanitatem animalis ut conservans, urina etiam non dicitur sana, nisi quia respectum ponit ad eamdem sanitatem animalis ut indicans. Similiter ens non dicitur de substantia, quantitate, qualitate, et sic de aliis, nisi quia res aliorum prædicamentorum convenientem analogiam. ponunt ad ens principale quod est substantia. Verbi gratia, Quantitas dicitur ens, quia mensura est ejus quod est vere ens. Qualitas dicitur ens, quia dispositio est ejus quod est vere ens. Relatio dicitur ens, quia respectus est ejus quod est vere ens. A simili ergo, si materia analogiam habet ad formam (quod certum est, et negari non potest, aliter enim non moveretur ad ipsam) et ex se secundum quod ipsa est, nullam analogiam habet, oportet quod aliquid sit in ipsa suppositum, per quod illam habet analogiam.

4. Adhuc, Constat, quod privatio et habitus sicut et alia omnia opposita, sunt in eodem genere : omnium autem quorum est unum genus, est una convenientia in genere illo et in forma generis illius : privationis ergo et habitus convenientia est in forma generis. Cum ergo materia supponatur motui et mutationi, sub privatione existens, sub forma generis supponitur ad habitum quem accipit per motum et mutationem.

5. Adhuc, Duæ sunt definitiones, materialis scilicet, et formalis : et oportet, quod una reducatur ad alteram, quia sicut dicit Aristoteles, sicut est unum esse, ita necesse est esse unam definitionem quæ esse indicat. Reducatur ergo : constat tunc,quod materialis reducitur ad formalem. Sed quorum nulla est convenientia, nulla est reductio ad invicem. Oportet ergo, quod convenientiam inter se habeant formalis et materialis : sed non est convenientia nisi materia se habeat ad formam sicut genus ad differentiam constitutivam : sed certum est, quod genus potestate indistincta et confusa in se habet differentiam : dicit enim Porphyrius, quod genus potestate habet omnes differentias, actu nullam : ergo et materia indistincta et confusa potestate in se habet formam, et sub alia subjicitur motui et mutationi : nec aliter subjectum motus et mutationis esse potest. Et ideo dicit Aristoteles, quod omnes formæ educuntur de materia, et potestate sunt in materia. Et Commentator super XI *primæ philosophiæ* multipliciter probat propter hoc, quod omnis generatio est ex convenienti : et hoc jam in antehabitis in quæstione de *forma* explanatum est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod materia secundum quod in ultimis objectionibus probatum est, potentia in se habet formam : et sicut dicit Porphyrius super *Physicam* Aristotelis, potentia hæc est potentia inchoationis formæ, hoc modo quo omnis habitus inchoatur in sua privatione : ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum : et in genere illo est speciei inchoatio.

Præterea, Omnis privatio relinquit subjectum cum aptitudine, quamvis aliquando ponat subjectum remotius ab habitu, et aliquando propinquius, ut docet Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, cap. de *privatione*. Aptitudo autem illa non potest esse nisi ex analogia ad formam : et ideo dicit Commentator super XI *primæ philosophiæ*, quod omnes alii Philosophi, scilicet et ponentes latentiam, et ponentes datorem formarum, qui mediantibus virtutibus cœlestibus et elementalibus et formativis generantium virtutibus, influit et invehit formas in materiam, voluerunt idem dicere quod dixit Aristoteles, quod scilicet formæ potentia in materia essent : sed verbis propriis nesciverunt exprimere : et nisi sic dicatur, omnis materia æqualiter se habebit ad omnem formam : quod valde absurdum est. Quædam enim sunt ex materia sua tota, sicut incorruptibilia, et hæc potentiam non habent ad aliam formam, ut sol, et luna, et hujusmodi. Quædam sunt ex materia sua non tota, ut transmutabilia ad invicem, et hæc habent potentiam ad aliam formam, cujus in seipsis habent privationem.

Præterea, Nisi sic dicatur, motus non erit continuus exitus de potentia ad actum, sicut probatur in II *Physicorum*, et in textu, et in commento. Idem enim quod est in actu, fuit in potentia : propter quod Commentator ibidem dicit, quod motus est forma post formam, vel ubi post ubi : aliter enim oporteret dicere, quod definitio quæ complectitur potentiam et actum, non esset unum, sed multa : quod multipliciter Aristoteles reprobat in VII *primæ philosophiæ*.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud procedit, ac si dicatur, quod formæ actu sint in materia : et hoc non est verum. Quamvis enim omnes formæ quæ actu sunt, in ea corrumpantur : tamen potentia quam habet ad alias formas, et privatio qua informis est respectu aliarum formarum, formabilis ab eis et transmutabilis ad eas, nullo modo in ea corrumpitur, nec ab ea tollitur : et hæc nonnulla forma est in ea. Propter quod dicit beatus Augustinus, quod informitas materiæ nonnulla forma est, non secundum quod informitas est, sed secundum quod relinquit formabilitatem ad formam : et per hanc, ut dicit Augustinus, accipit rationem entis et veri et boni, sicut in prima parte *Summæ Theologiæ*, tractatu de *ente vero et bono* [1], determinatum est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod hoc vile argumentum est : corruptio enim in materiam nullius generatio est. Et quod dicit Aristoteles, quod generatio unius est corruptio alterius, et e converso : hoc dicit in secundo de *Generatione et Corruptione*, ubi agit de circulari generatione simplicium elementorum ex se invicem, et in solis illis verum est, quod generatio unius est corruptio alterius, et e converso.

EX HIS PATET, quod secundum Aristotelem, duo sunt proxima principia motus et rei mobilis : quia materia secundum se et sine privatione, nec subjicitur motui, nec mutationi.

Patet etiam, quod duo sunt numero, scilicet materia et forma : tria autem sunt secundum rationem : quia privatio nihil numero addit super materiam, quod sit actu ens, nisi rationem informitatis formabilis.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Pars Summæ theologiæ, Tract. VI, Quæst. 25 et 26. Tom. XXXI hujusce novæ editionis nostræ.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS V.

De erroribus Philosophorum mundi æternitatem ponentium.

Quinto quæritur, Utrum mundus duratione semper fuit, est, et erit ?

Et quia in hac quæstione Epicurei et Stoici et etiam Peripatetici Philosophi, Theologis contradicunt, necesse est, quod dicta omnium inspiciantur et ponderentur.

Quare ut melius videatur veritas, propter hoc tria quæremus.

Primo, Ponemus rationes Aristotelis in VIII *Physicorum*, et ponderabimus eas, utrum sufficienter probent mundi æternitatem secundum dicta Anaxagoræ et Empedoclis, qui ambo Epicurei fuerunt ?

Secundo, Quæremus de opinione Stoicorum Socratis et Platonis, qui dixerunt mundum sæpe incipere et sæpe desinere.

Tertio, Ponemus septem vias, quas colligit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur *Dux neutrorum*, sive dubiorum quorumdam probantium mundi æternitatem, et ponderabimus singulas quantum concludere possint.

ARTICULI QUINTI

PARTICULA I.

Utrum mundus semper fuerit, et est, et erit ?

Circa primum attendendum, quod Aristoteles intendit facere hanc rationem.

Si principia causantia mundum in effectu, semper fuerunt, et numquam defecerunt, et numquam inceperunt : mundus semper fuit, et est, et erit. Sed principia mundi causantia mundum in effectu, semper fuerunt in actu causandi. Ergo mundus semper fuit, est, et erit. Probatio primæ. Principia causantia mundum in actu et in effectu, sunt motus orbium cœlestium et stellarum : et motus orbium cœlestium et stellarum semper fuit, est, et erit, sine inceptione est et sine finitione erit : ergo mundus semper fuit, et non incepit : est, et erit, et non desinet.

Quod autem motus orbium sit principium mundi et omnium quæ in mundo sunt, probat Aristoteles primo per auctoritatem omnium Philosophorum : et sunt hæc verba ejus : « Esse quidem igitur motum omnes affirmant de natura aliquid dicentes : propter hoc quod mundum faciunt et de generatione et corruptione inesse considerationi omnibus, supple, quæ mundi sunt : quod impossibile est esse nisi sit motus. » Et vocat *motum circularem*, qui causa est omnium aliorum, sicut probatur et in VII et in VIII *Physicorum* : et præcipue motus accessionis et recessionis in circulo obliquo qui vocatur *zodiacus*, super cujus polos totus motus est, qui dicitur *planes*, hoc est, erraticus, septem planetarum et omnium imaginum cœli et omnium stellarum. Propter quod in II de *Generatione et Corruptione* dicit, quod accessus et recessus in obliquo circulo, quia sine quiete sunt et numquam deficiunt, necesse est generationem et corruptionem in mundo sensibili inquietas esse et non deficere. Ex omnium autem Philosophorum auctoritate quasi concludendo dicit, quod « motus cœlestis, nec factus est, nec corrumpitur, sed erat semper, et erit. Et hoc immortale est, et sine quiete inest his quæ sunt ut vita quædam natura subsistentibus omnibus. » Et inten-

dit dicere, quod sicut vita est continuus actus animæ in corpus quod vivit, et quamdiu durat continuitas actus, tamdiu durat vivum : ita vis cœlestis motus influens per motum in mundum istum sensibilem inferiorem, continue causat in eis esse, et generationem et corruptionem : et sicut non incepit motus cœlestis circuli, sed semper est, fuit, et erit : ita mundus iste inferior sensibilis numquam incepit, sed semper fuit, est, et erit. Et ideo in libro de *Plantis* dicit, quod mundus iste numquam cessavit producere plantas et animalia, sicut nunc producit, nec cessabit.

Ad hanc rationem confortandam, Rabbi Moyses inducit in secunda collectione *Ducis neutrorum*, cap, 20, quod Aristoteles dicit in I de *Cœlo et Mundo*, quod omnes antiqui convenerunt in hoc, quod cœlum esset locus et sedes Dei. Et dicit, quod Aristoteles hoc ideo dixit, quod sicut Deus sine initio est, et semper fuit, et erit : ita cœlum quod est locus ejus, sine initio et semper fuit, est, et erit : ita et motus cœli.

Hæc igitur est prima ratio, qua Aristoteles videtur probare mundum semper fuisse sine initio.

Secunda est, quod si detur, quod motus incepit : aut incepit sicut dixit Anaxagoras, aut incepit sicut dixit Empedocles. Dicit enim Anaxagoras : « Similiter hoc est uno modo omnibus existentibus et quiescentibus, in infinito tempore motum facere intellectum et disgregasse. » Et ut verba ista intelligantur, notandum, quod Anaxagoras, sicut alii, posuit mixtum, quod *chaos* vocaverunt, in quo omnia latebant in omnibus, et hoc sic stetisse in facto sive in determinato tempore, et intellectum agentem qui solus separatus et immixtus est, et nulli nihil habet commune, qui per considerationem superferebatur mixto, et distinxit segregando unum ab alio in formas generum, specierum, et individuorum. Cujus opinionis mentionem facit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ* sic dicens :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni.

Et infra :

Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis, ne purior ignis
Evolet, ac mersas deducant pondera terras.

Facit etiam mentionem Ovidius in libro I *Metamorphoseon*, sic :

Ante mare, et terras, et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere chaos.

Hæc opinio inter omnes vicinior est opinioni Sanctorum, sicut in antehabitis notatum est in quæstione de *forma*.

Empedocles autem dixit, quod mixtum quidem erat, sicut dixit Anaxagoras, ab initio : sed dixit hoc sæpe moveri, et sæpe quiescere secundum partes temporum. Dixit enim duo esse moventia, amicitiam scilicet et discordiam. Moveri quidem per amicitiam, cum amicitia ex multis facit unum, vel complexione, vel compositione : complexione, cum contraria ab excellentia virtutum suarum alterata, conveniunt in unam formam mixti et complexionis, sicut sunt complexiones hominum et animalium diversorum et plantarum. Compositione componuntur corpora animalium et plantarum ex diversis membris tam homogeniis quam heterogeniis, ut est manus, pes, caput, cor et hepar : et in plantis radix, stipes, ramus, virga, folium, et hujusmodi. Discordia autem movet, ut dicebat, quando actione contrariorum hæc resolvuntur in prima miscibilia et in prima componentia. Quies autem ab omni motu est in mediis temporibus, quando nec amicitia movet ad congregationem, nec discordia ad segre-

gationem : et tunc dicebat, quod uno modo omnia quiescunt in mixto. Unde dicebat, quod tunc in mixto multorum capita germanorum fuerunt sine cervice, hoc est, sine colligatione, quæ postea per amicitiam colligata sunt.

Contra utrumque istorum disputat Aristoteles, quod hoc modo quo dicunt, motus nec cessare, nec incipere potuit. Si enim ita inciperet ut dixit Anaxagoras, hoc non posset esse nisi ex altera duarum causarum, scilicet ut nec movens, nec mobile esset, et ideo esset impedimentum motus : aut quod essent movens et mobile, sed propter aliquam causam movens non moveret, et mobile non moveretur. Si primo modo : tunc oporteret ad hoc, quod motus inciperet, quod movens mutaretur ad esse, et mobile similiter : mutatio autem de non esse ad esse, generatio est, et est mutatio causata non prima : motus enim primus causans omnem motum et mutationem, motus circuli est duplex, planes scilicet et aplanes. Motus aplanes est, qui est super polos mundi et super circulos parallelos, sive æquidistantes circulo qui dicitur *æquinoctialis*. Motus planes est, qui est super polos zodiaci et super circulos parallelos, sive æquidistantes secundum latitudinem, quæ est ab Austro in Aquilonem, zodiaco, qui a Philosophis vocatur *circulus orbis signorum*, et *circulus declivis*.

Et quocumque istorum modorum dicatur, secundum Aristotelem sequitur inconveniens, scilicet quod mutatio quæ ordine naturæ et causati posterior est, sit ante primum motum qui ordine naturæ et causæ primus est, quia ab ipso causatur omnis mutatio : et hoc est magnum inconveniens in natura. Ex hoc enim sequitur, quod omnia naturalia confusa et inordinata sint, et quod nihil proprium esse et proprium gradum retineat. Esse enim, ut dicit Boetius, est quod ordinem retinet servatque naturam. Si autem altero modo est, scilicet quod movens fuit semper, et mobile semper fuit : sed tamen movens non semper movit, nec mobile semper movebatur : hoc non potuit esse nisi ex altera duarum causarum, scilicet quod fuerit aliqua dispositio prohibens moventem, ne movere posset : vel aliqua dispositio prohibens mobile, ne moveri posset : vel utrumque, et movens scilicet, et mobile. Et quocumque modo dicatur, duo magna inconvenientia sequuntur.

Unum, quod oportebat alterari movens antequam moveret, si impedimentum fuit ex parte moventis, et oportebat alterari mobile antequam moveretur : vel oportebat alterari utrumque, si ex parte utriusque fuit impedimentum. Et sic iterum sequitur, quod alteratio, quæ est causata et secundi ordinis, mutatio fuit ante motum circularem, qui ordine naturæ et causæ primus motus est : quod est inconveniens.

Secundum inconveniens quod addit Abubaker, quod hoc modo sequitur, quod impressiones peregrinæ ingrediuntur super motorem primum, et super mobile primum : quod ab omnibus Philosophis improbatum est. Inducit etiam Abubaker ad confirmationem istius rationis, rationem quam dicit esse formatissimam sic : Si motus illius qui omnis motus et mutationis et omnis factionis causa est, est aliquod principium inceptionis quo nunc sit et non ante, hoc non potest esse nisi motus vel mutatio in movente, vel mobili, vel utroque : et tunc quæretur eodem modo de illo motu : si inceperit, vel non? Si inceperit, iterum de illo motu quo ille incepit, quæretur, et ibitur in infinitum.

Hæc sunt quæ disputat Aristoteles contra Anaxagoram, nec plus, nec minus.

Si autem incepit motus, sicut dixit Empedocles, per amicitiam scilicet, et discordiam, non multum contra hoc disputat Aristoteles, eo quod hoc sibi irrationabile videtur. Sed hoc solum dicit, quod oportet hoc mirari : si enim quies fuit primo ante motum, oportuit quod aliqua esset causa quietis illius : quies

autem privatio motus est : ergo ante primum motum et mutationem erat mutatio illa, cujus illa quies privatio fuit : quod absurdum est.

Tamen etiam contra Anaxagoram dicit Aristoteles, quod contra ordinem naturæ locutus est : et sunt hæc ejus verba : « Nihil inordinatum eorum est quæ in natura et secundum naturam sunt. » Natura enim omnibus causa ordinationis est. Infinitum autem ad infinitum nullam habet rationem ordinis : ordinatio autem omnis rationis est, omnis enim ordo secundum rationem determinatur. Infinito autem tempore quiescere omnia in mixto, ut dicit Anaxagoras, postea motum esse aliquando : hujus autem neque unam differentiam esse rationis quare nunc magis quam prius, supple, distinguat intellectus per motum, et sic motus incipiat : neque iterum aliam rationem ordinis habere, non naturæ est opus. Aut enim similiter se habet quod est naturæ, et non aliquando quidem sic, aliquando vero aliter, ut ignis sursum natura fertur, et non aliquando quidem, aliquando vero non. Aut rationem habet quare non simpliciter, hoc est, semper. Dupliciter enim fertur deorsum, hoc est, duplici ratione : sicut sequendo propriam materiam, sicut titione descendente, sequitur ignis titionem sicut propriam materiam. Et in asup, qui cum non invenit locum ascendendi, repellitur a contrarietete loci et descendit. *Asup* autem ignis ascendens est, qui a vulgo vocatur *stella cadens*. Propter quod dicit in hac parte Empedoclem melius dixisse, quam Anaxagoram : quia ille ad minus rationem qua inciperet motus dixit ex discordia et amicitia. Et dicit, quod in naturis non oportet dignitatem irrationabilem facere. Dignitas enim est, ut dicit Boetius, quam quisque probat auditam : et illam causam ostendit, quia aliter non probaretur. Et oportet causam dicere in naturis, aut inductionem, aut demonstrationem ferre : quod non fecit Anaxagoras.

Adhuc inducit rationem Aristoteles, quam fortissimam reputat ad hoc, quod æternus sit motus, et sic mundus non inceperit, neque desinat : et hanc accepit propositionem tamquam per se notam, quod prius et posterius non possunt esse nisi in tempore, nec possunt esse nisi tempore existente. Deinde accipit hanc, quod tempus non potest esse nisi sit motus, et probat eam per hoc, quod tempus est numerus motus, aut motus quidam, quia passio motus. Ex his concludit, quod si tempus semper est, nec incipit, nec desinit, quod et motum necesse est esse perpetuum, neque incipere, neque desinere. Deinde probat, quod tempus semper est, nec incepit, nec desinet, ab auctoritate omnium philosophantium, præter unum, hoc est Platonem : de tempore enim præter illum similiter omnes videntur intelligere in hoc, quod dicunt ipsum esse ingenitum et non factum.

Et hoc probat a signo per Democritum, cui sicut dicit Ambrosius in *Hexameron*, tota antiquitas concessit auctoritatem : et hic dixit et demonstravit, quod impossibile est omnia esse facta. Et dat instantiam in tempore, dicens quod impossibile est tempus factum esse. Plato autem tempus generat solus : simul enim ipsum cum cœlo, factum esse dicit : cœlum autem factum esse dicit. Et sunt verba Platonis hæc in secunda parte *Timæi* : « Tempus cœlo coæquævum est : una orta, una dissolventur, si modo dissolvi fas ratioque patietur. » Ex hac auctoritate Democriti arguit Aristoteles, quod de tempore nihil est accipere nisi nunc : præteritum enim abiit, et accipere non est futurum : quod enim nondum est, accipi non potest. Nunc quod medium est et instans est, solum accipi potest : sed accipi non potest nisi in ratione finis et principii, finis præteriti quod terminatur ad ipsum, principium futuri quod incipit ab ipso. Accipiatur ergo *nunc* in quo incepit motus, illud erit finis præteriti : ergo ante

hoc fuit tempus : et si tempus, ergo et motus : et si motus, ergo motus ante primum motum : quod impossibile est, quia in nullo genere est aliquid prius primo.

Eodem modo probat, quod non desinat motus : quia accipiatur *nunc* ad quod definit motus, illud erit principium futuri : ergo post hoc erit futurum temporis : et si tempus, ergo et motus : ergo post ultimum motum in quo motus esse desinit, erit motus, quod est impossibile : quia in nullo genere est aliquid ultimius ultimo.

Hæc sunt omnia quæ induxerunt Aristotelem ad hoc, quod dixit motum nec factum esse, nec corrumpi aliquando, sed esse sine quiete, et immortale, et esse ipsum tamquam vitam quamdam existentibus omnibus : et qui causa esset et principium, quare materia omnium generabilium et corruptibilium continue et sine quiete moveretur ad generationem et corruptionem : et hoc dixit nec aliquando incipere, nec aliquando posse desinere.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus sunt,

1. Duo quæ Commentator inducit super VIII *Physicorum* : quia si mundus et motus cœli est antiquus in præteritum secundum infinitum tempus, tunc infinitæ circulationes cœli fuerunt ante hodiernam : sed infinitum non contingit transire : ergo numquam fuit devenire usque ad hodiernam : et sic dies hodierna non est, quod est contra sensum.

Aliud est, quod si mundus stetit in infinito tempore in antiquitate præterita, ex morientibus hominibus remanserunt infinitæ animæ, cum anima sit immortalis : et sic infinitum secundum additionem in numero factam actu est : quod est contra Aristotelem in III *Physicorum*, qui dicit, quod infinitum secundum divisionem in continuo et secundum additionem in numero non est, nisi potentia et non actu.

2. Fortius objicitur ad hoc quod tempus inceperit : quia, secundum doctrinam Aristotelis in X *primæ philosophiæ*, omnium eorum quæ sunt in uno genere, id quod est simplicissimum in illo genere, principium est : sicut patet in generatione continui, cujus principium punctum, quod fluxu suo constituit lineam, quæ fluxu suo constituit superficiem in latum, et non in longum fluens : superficies autem in profundum fluens constituit corpus. Et hoc vocatur in geometricis *duci in se* : ita quod linea ducta in se, facit superficiem : et superficies ducta in se, facit corpus : et sic procedit discretum ab unitate, in discretis habentibus permanentiam in partibus : vel ab indivisibili sono elementi litteræ in oratione quæ permanentiam in partibus non habet : et est discreta quantitas. Ergo cum æternum, et ævum, et tempus, sint in uno genere moræ, ut dicit Gilbertus Porretanus : æternitas enim est mora indeficientis et immutabilis, ævum ejus quod extensam habet potentiam, sed non substantiam : tempus mora ejus quod extensam habet potentiam, substantiam, et actum, et mutabilia. Hæc igitur tria in uno genere sunt, quod est mora. Necesse est igitur, quod a simplicissimo sui principientur secundum esse : simplicissimum autem inter illa æternum est : ævum ergo et tempus fluunt ab æterno secundum esse. Et hoc est quod dicit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ :*

...... Qui tempus ab ævo
Ire jubes [1].

Et ponit ibi *ævum* pro æterno : eo quod et Plato semper accipit ævum pro æterno.

3. Adhuc (salva pace Aristotelis) ipse non ponit rationem Platonis, quam si poneret, ratio sua parum valeret. Et est hæc, quod id quod non factum est, sed

[1] BOETIUS, Lib. III de Consolatione philosophiæ, metr. 9.

æternum, semper sibi præsens est et totum simul, nihil sui abjiciens in præteritum, et nihil sui exspectans in futurum : sed totum se possidet in uno indivisibili nunc stante, et non movente sese : et ideo non novit fuisse, nec fore, sed esse tantum. Sed quod factum est, distentum habet esse, et non stat in uno simul, sed aliquid sui abjicit in præteritum, et exspectat in futurum. Cum ergo mensuretur unumquodque mensura sua propria et sui generis, factum non potest mensurari æterno. Sed sicut factum se habet ad æternum, ita se habet tempus ad æternitatem. Constat autem, quod factum principium sui esse habet a non facto, quia aliter iretur in infinitum. Ergo tempus secundum esse principiatum est ab æterno, et est imago æternitatis, serpens (ut dicit Plato) continue ad imitationem æternitatis secundum permanentiam : sicut forma quæ est in materia, imago est formæ secundum se acceptæ, et quantum potest serpit ad imitationem ipsius : ut quod in uno simul et totum habere non potest, saltem per vices et successionem obtineat.

4. Adhuc, In præhabitis, tractatu de *primo principio* [1], probatum est, quod sicut in nullo quod est circa primum, idem est quod est et esse : ita nihil eorum quæ sunt citra primum, totum suum esse habet simul : sed, sicut dicit Boetius, quod heri habuit, hodie non habet : et quod hodie habet, cras non habebit. Constat autem, quod omnium eorum quorum esse non est simul, mensura est tempus : omnium ergo quæ sunt a primo secundum esse, proprie loquendo mensura tempus est. Propter quod in libro de *Intelligibilibus* dicitur, quod « tempus mensurat esse, et locus mensurat ens. » Et intelligitur de loco, qui per definitionem mensurat, eo modo quo quælibet res in se definita et terminata localis est, ut dicit Augustinus, et in prima parte *Summæ Theologiæ*, quæstione de *localite rerum*, determinatum est [2].

Ex hoc proceditur sic : Incipiente mensurabili, incipit mensura secundum naturam proprie adjacens illi : esse autem eorum quæ sunt a primo, constat quod incepit a primo per creationem, sicut in præhabitis multipliciter ostensum est, tractatu de *primo principio* : esse ergo mensuræ propriæ illorum adjacentis illis, per creationem incepit a primo esse : esse autem illius mensuræ, est esse temporis.

Et hoc est concedendum, hoc enim et naturæ consonum est, et rationi, et fidei. Soluti

Unde ad rationes Aristotelis respondendum est : et primo ad primam. et dicendum, quod hoc verum est, quod si principia causantia secundum actum, motum, et mutationem in inferioribus semper fuerunt sine initio : sequitur de necessitate, quod motus et mutatio semper fuerunt et sine initio : quia causa in actu, ponit causatum in actu. Sed nos negamus hanc, quod motus cœlestis circuli semper fuerit sine initio.

Et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit : quia Plato, qui inter philosophantes fuit præcipuus, oppositum dicit. Dicit enim, quod Deus faciendo mundum sensibilem, primo cœlestem circulum fecit, et eumdem in duos circulos divisit, scilicet in circulum aplanes, et in circulum planes : sicut et Eudoxus dicit. Deinde circulum planes in octo distribuit, scilicet in circulum stellarum fixarum et imaginum cœli, et in septem circulos planetarum, qui descendendo sic numerantur, Saturni,

[1] Cf. Supra, Quæst. 2.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Ia pars Summæ theologiæ, Tract. XIV, Quæst. 59. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

[3] Cf. Supra. Tract. I, Quæst. 1 et seq.

Jovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunæ : et eis sic distributis motus proprios adhibuit, et cum motu tempus adesse fecit et partes temporis, quæ sunt annus, mensis, septimana, dies, et hora.

Ad aliud quod dicit Aristoteles, quod omnes antiqui dixerunt, quod cœlum esset sedes Dei : dicendum quod hoc non ideo dictum est, quod cœlum sit sine initio sicut est Deus : hoc enim esset contra ipsum in epistola de *principio universitatis*, ubi probat, sicut dicit Alpharabius, quod principium universitatis non est nisi unum, a quo sunt omnia alia, et in quo sicut in regente et movente sunt omnia alia quæ sunt in universo, et sunt in ipso sicut in duce exercitus. Sed ideo dictum est, quia cœlum uno modo se habet, et impressiones peregrinas non recipit, et ideo per ipsum et per motum ejus sicut in throno sedens, regit et ordinat universa quæ generantur et corrumpuntur et moventur in inferioribus.

Ad id quod Aristoteles deducendo ad inconveniens dicit, dicendum, quod secundum theologiam et Catholicam fidem dicimus, quod *mixtum*, hoc est, confusum ex materia quatuor elementorum, primo quidem fuit, ut dicit Moyses : sed in infinito tempore non quievit : sed potius Deus quando voluit, illud secundum intellectum idealem quem in se habuit, secundum quod prævidit et præordinavit ab æterno, in formas distinxit, sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. I : *Moyses spiritu Dei afflatus*.

Nec ista per discordiam et amicitiam, sicut dixit Empedocles, distincta vel segregata vel ordinata sunt : quia ratio non admittit, quin omnis distinctionis et ordinationis et segregationis prima causa sit intellectus : sed hunc intellectum ponimus esse intellectum Dei, secundum sapientiam et scientiam et prudentiam omnia præordinantem, qualiter et quando et quomodo unumquodque debeat fieri, et omnia producentem secundum ordinem et tempus et modum, in quo unicuique magis convenit. Sicut enim dicit Plato : « Nulli negat aliquid eorum, quæ commoda sunt suæ naturæ et ordini et tempori : eo quod summæ bonitatis est principium, et invidia longe relegata est ab ipso. » Et bene concedimus, quod si infinito tempore quievisset, et postea per amicitiam et discordiam motum esset illud mixtum in formas distinctas per casum et fortunam, sicut dixit Empedocles, hoc non esset naturale, sed potius contra ordinis naturam et rationem.

Ad id quod Aristoteles contra Anaxagoram dicit, dicendum, quod movens semper fuit ab æterno, sed mobile non semper fuit : et ideo motus incepit mobili facto ad imperium moventis, et quando voluit, et ubi voluit, et sicut voluit secundum definitionem providentiæ æternæ : et quando mobile fuit, ubi voluit, et quando voluit, incepit motus.

Et quod dicit Aristoteles, quod secundum hoc motus fuit ante primum motum, falsum est. Creatio enim, ut probatum est in tractatu *creationis*[1], non est motus, sed simplicis divinæ voluntatis vocatio ad esse eorum quæ antea nihil fuerunt, et secundum seipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt : et ideo Aristoteles multum erravit in ista ratione.

Ad aliud dicendum, quod Aristoteles in illa ratione multum oblitus est suiipsius : ipse enim probavit hoc et in III de *Anima*, et in XI *primæ philosophiæ*, quod intellectus agens sine omni alteratione suiipsius quandoque agit, et quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Unde multum oblitus fuit sui

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Pars Summæ theologiæ, Tract. XIII, Quæst. 53. Tom. XXXI novæ editionis nostræ. Cf. etiam infra, Tract. XI.

quando dixit, quod intellectus divinus non potest quandoque agere, et quandoque non agere, nisi accipiat impressiones peregrinas quæ excitent eum ad agendum quando agit. Nec mobile oportet quod recipiat impressiones peregrinas, quod per substantiam suam et esse naturale, ut dicit Aristoteles, et Averroes in libro de *Substantia orbis*, factum est, ut moveatur motu primi motoris.

Ad aliud dicendum, quod in veritate Empedoclis dictum irrationabile fuit, sicut dictum est : nec illi innitimur secundum Catholicam fidem, sed potius dicimus, sicut dictum est, quod Deus qui est intellectus purus et verus, secundum definitionem providentiæ æternæ, quando voluit, et sicut, et ubi voluit, mixtum quod creavit ex materia quatuor elementorum, distinxit in formas determinatas, sicut nunc videntur.

Ad aliud dicendum, quod Anaxagoras sine dubio præter rationem dixit, quod dixit mixtum illud infinito tempore quievisse : hoc enim falsum est : et falsius in hoc dixit, quod dixit intellectum agentem sine omni providentia et ratione tunc mixtum illud distinxisse. Nos autem non dicimus sic, sequendo Moysen doctorem nostrum : quinimo dicimus in principio temporis Deum illud mixtum in esse produxisse ex nihilo, et secundum magnæ providentiæ suæ rationem tunc et non ante in formas distinxisse. Ideo illa ratio nihil facit contra fidem.

Ad hoc quod Aristoteles objicit de tempore, multum mirandum est : quia ipse docuit nos, quod omne continuum fluit ab indivisibili : et sicut in continuo est indivisibile medium continuans, ita in eodem est accipere indivisibile principium a quo fluit, et indivisibile ultimum ad quod terminatur : et sicut in divisibili medio, ex parte ante semper est accipere aliquid de esse continui, et ex parte post aliquid similiter : aliter enim caderet a ratione principii et finis, et a ratione continuantis : opposito modo se habet in indivisibili primo quod principium est continui : ante illud enim nihil est de esse continui : et si accipiatur in termino, hoc est in indivisibili ad quod terminatur continuum, post illud nihil erit de esse continui. Cum ergo negari non possit quin totum esse continuitatis temporis fluat ab indivisibili nunc : propter quod etiam ipsum nunc ab Aristotele in IV *Physicorum* dicitur esse substantia temporis, sicut punctum lineæ : quia quidquid principiat et terminat in omnibus existentibus, est substantia principiati et terminati, si secundum esse substantiale principiat et terminat ipsum. Accipiamus ergo tempus in primo *nunc*, a quo fluit quod in esse per creationem deductum est cum cœlo et terra et confusa materia quatuor elementorum : ante hoc nunc nihil erit de esse temporis, sed tantum nunc æternitatis, in quo solum Deus præcedit mundum. Et hoc dicit Boetius in V de *Consolatione philosophiæ*, sic : « Non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni, mundum non habuisse initium temporis, nec habiturum defectum, hoc modo mundum conditum conditori coæternum fieri putant. Aliud enim est per interminabilem duci vitam : quod mundo Plato tribuit. Aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam esse præsentiam : quod divinæ mentis proprium esse manifestum est. Nec enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis antiquitate vel quantitate, sed simplicis potius proprietate naturæ[1]. »

Ex hoc patet, quod de primo nunc a quo fluit tempus, nihil valet ratio Aristotelis : et similiter nihil valet de ultimo ad quod terminatur.

Et quod dicit Aristoteles, quod de tempore nihil est accipere nisi nunc continuans et medium, hoc est verum, si accipiatur tempus secundum esse et de-

[1] Boetius, Lib. V de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

cursum temporis : si autem accipiatur secundum substantiam et naturam et originem qua fluit ab ævo sive ab æterno, certe tunc non est verum : imo tunc naturalius accipitur in primo nunc a quo fluit, et in ultimo ad quod terminatur, quam in medio quod est continuans ipsum secundum esse et decursum ipsius in re temporali.

Hoc quod in contrarium objectum est a Commentatore et Abubaker, dolose objectum est, ut quasi soluto illo error videatur esse confirmatus. Et solvit primum, scilicet de circulationibus, quod circulatio dividitur non per se, una enim manet, sed quoad nos et per accidens : et non est inconveniens continuum in infinitum dividi potentia et per accidens : sed accepta sic per divisionem semper sunt finita, finiuntur enim ad mille, vel ad decem millia, vel ad centum millia annorum, vel quantumvis temporis : et finita sic accepta contingit transire numerando, et contingit devenire ad hoc vel illud terminatum : quia partes infiniti hoc modo acceptæ non sunt infinitæ.

Hoc autem quod objicit Abubaker, solvitur secundum eumdem : quia ambo illi unicum solum intellectum dixerunt inesse omnibus animabus : et dixerunt, quod ex omnibus animabus morientium unum solum est quod remanet, scilicet intellectus : et sic non sequitur, quod sint actu infinita. Hunc autem errorem nos in sequentibus destruemus, in tractatu de *homine*. Hic autem sufficit, quod multiplicatio animarum hominum, non est ad infinitum, sed ad certum numerum præscitorum et prædestinandorum a Deo.

Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet, quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem, et quod non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturæ. Omnes enim convenerunt in hoc principio, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, quod « ex nihilo nihil fit : » et principia naturæ quæsiverunt non prima, sed proxima : talia enim principia dare, et ex talibus procedere, physici proprium est.

Illa quæ objiciuntur contra quæstionem, concedenda sunt : hæc enim tam fidei, quam rationi congruunt.

ARTICULI QUINTI

PARTICULA II.

De opinione Stoicorum, Socratis, et Platonis, qui dixerunt mundum sæpe incipere et desinere.

Secundo, Quæritur de opinione Stoicorum, Socratis, et Platonis, qui dixerunt mundum sæpe incipere, et sæpe desinere.

Et hanc opinionem recitat Gregorius Nyssenus in libro quem fecit de *Homine*.

Ponentes enim considerationem in solis astris et circulo cœlesti, quem dixerunt esse causam motuum omnium inferiorum : supponentes etiam propositionem hanc, quod idem eodem modo se habens, facit idem : dixerunt, quod quotiescumque uterque circulus cœlestis, scilicet aplanes, et planes, redit in eamdem figuram imaginum et positionis stellarum, incipit novus mundus, qui per omnia etiam numero coincidit cum præcedenti mundo, ita quod in novo mundo redibit idem Socrates, et idem Plato cum eisdem sociis, eadem tractantes quæ tunc tractaverunt cum viverent. Hanc autem revolutionem Chalcidius in commento super Platonem, dicit fieri in quibuslibet quindecim millibus annis. Epicureus autem Democritus hæc dixit fieri in viginti septem millibus annis.

Solutio. Et utrumque sine ratione dictum est : Ptolemæus enim in *Almagesto* demonstravit, quod stellæ fixæ super polos orbis signorum, qui est motus planes, non moventur in centum annis nisi gradu uno, et in eodem spatio temporis moventur auges planetarum : et hoc secundum divisionem circuli in trecentos sexaginta gradus non completur nisi triginta sex millibus annis : et in his secundum veram rationem astronomicam completur *magnus annus*. Et tamen non est probatum, quod in tota illa revolutione imagines revertantur in easdem figuras et respectus platenarum, sive radiationes eorum ad easdem figuras revertantur. Radiationes enim fixarum stellarum et planetarum fiunt secundum descriptionem et figuram polygonii descripti in circulo : et demonstratum est in *Geometria*, libro IV, quod si polygonii descripti in circulo anguli in infinitum multiplicentur, polygonium illud nec ad quantitatem nec ad figuram circuli deveniet : certum est autem, quod ex figura radiationum, cœlestis circulus movet inferiorem materiam ad generationem et corruptionem : et sic secunda circulatio non erit eadem, eodem modo se habens cum prima : propter quod radix positionis Socratis et Platonis falsa est : et per consequens totum falsum est quod sequitur ex radice illa.

Adhuc, Probatum habemus ab Aristotele in II de *Generatione et Corruptione*, quod quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero : constat autem, quod individua primæ circulationis habuerunt substantiam corruptibilem motam : ergo in secunda circulatione non reiterantur eadem numero : et sic non redibit idem Socrates et idem Plato cum eisdem amicis eadem tractantes.

Tamen ita dixerunt Socrates et Plato. Et dixerunt, quod dii quorum tempus vitæ longum est, in una circulatione discunt quid in secunda prædicere debeant. Dixerunt etiam, quod mundus successione talium circulationum stetit infinito tempore, et stabit sine fine. Et hoc mirum est, quomodo tanti viri dixerunt : quia nos Ptolemæo docente in *Quadripartito*, cap. I, didicimus per probationem efficacem, quod virtutes astrorum non deveniunt ad inferiora, nisi per aliud et per accidens. Per aliud, quia per qualitates elementorum. Per accidens, quia per virtutes quæ sunt in materia. Et sic sola astra non sunt causa omnis mutationis quæ fit in inferioribus, sed etiam dispositiones materiæ inferioris : et sic ex solis stellis inferiorum mutationes non possunt causari. Et ideo etiam dicit Ptolemæus in *Centilogio*, quod « sapiens homo dominatur astris. » Et Hali in commento dat exemplum, quod si corpora cœlestia scintillant ad quartanas et ad melancholiam, sapiens medicus corpora disponet ad sanguinem, et non inducentur quartanæ. Et Mesceallach dicit in libro de *Sphæra mota*, quod sapiens homo juvat cælestem circulum, sicut juvatur terra aratione et seminatione. Et Aristoteles in libro de *Somno et vigilia* dicit, quod in talibus est sicut est circa principem de consilio procerum, et de consilio familiarium secretorum : sæpe enim consilium procerum apud principem mutant et annihilant familiares consiliarii. Ita scintillationes stellarum et motus sæpe mutant et annihilant dispositiones materiæ inferioris.

Unde positio ista nihil valet, et falsa est, et non tantum theologice, sed etiam demonstrative tam astronomice, quam geometrice, et etiam naturaliter, et ex propriis principiis tam astronomiæ, quam naturalis scientiæ irrefragabiliter hic est improbata. Et ideo mirum est, quod a tantis viris hoc æstimari potuit.

ARTICULI QUINTI

PARTICULA III.

De septem viis quas collegit Rabbi Moyses, quibus probatur mundi æternitas.

Tertio, Ponemus septem vias quas collegit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur *Dux neutrorum*, sive dubiorum quorumdam probantium mundi æternitatem : et ponderabimus singulas quantum concludere possint.

Prima via est, quæ dicta est per rationes Aristotelis positas in principio VIII *Physicorum* : et de illa jam satis expediti sumus.

Secunda via est, quæ fundatur super illam, et est illa quam adduximus de Abubaker, quod scilicet quidquid est omnis factionis et mutationis et motus quæ fiunt in materia, principium, non potest esse de principio aliquo : circularis motus cœli omnis factionis et mutationis et motus quæ fiunt in materia, principium est, ut omnes philosophi dicunt : ergo non potest esse de principio, et per consequens non potest incepisse, sicut in rationibus Aristotelis probatum est. Et de hac via constat per antedicta, quod non probat motum non incepisse per creationem, sed quod non incepit per mutationem et motum, ut in primo articulo istius quæstionis sufficienter dictum est. Tertiam rationem inducit ad idem ex ratione temporis, ad hoc quod motus nec incepit, nec destruitur, et illa etiam jam in primo articulo istius quæstionis a nobis soluta est. Hæc omnia Rabbi Moyses ponit in una via : quia fundantur super tres rationes quas ibidem inducit Aristoteles. In secunda via ponit id quod dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum* de materia, et est hæc : Materia nec generatur, nec corrumpitur : nec incipit esse, nec desinit : si enim incipit esse, quidquid incipit esse, mutatur ad esse : quidquid mutatur ad esse, subjectam habet materiam : ergo materia est antequam sit materia, quod est impossibile. Eadem ratione probat, quod non desinit nec corrumpitur. Et hac via procedit sic : Res mundi sensibilis numquam separantur a materia, nec e converso materia ab ipsis : ergo quandoque fuit materia, et est, et erit, quandoque fuit et est et erit mundus sensibilis : sed sine initio fuit materia, et sine fine est et erit : ergo mundus sensibilis semper fuit sine initio, et sine fine semper est et erit. Et de hac via jam expediti sumus in tractatu de erroribus Aristotelis, quæstione de *materia*.

Tertia via est sumpta de natura cœli, cujus materia elongata est a generatione et corruptione : propter quod omnes antiqui convenerunt, quod cœlum esset locus Dei : manente autem cœlo numquam defuit motus ejus : manente motu numquam cessavit mundus producere animalia et plantas : substantia orbis et motus sine initio manserunt, et manent, et manebunt sine fine : ergo mundus sine initio mansit, manet, et manebit sine fine. Et per hanc viam etiam non probatur, nisi quod mundus per naturalem mutationem non incepit, nec per naturalem corruptionem desinet : et hoc verissimum est. Corpus enim cœleste tale est, quod non recipit impressiones peregrinas, et ideo non patitur ab aliquo corpore agente in ipsum passione abjiciente a substantia. Sed per hanc viam non probatur, quin possit dissolvi, sicut Plato dicit, scilicet per rectam rationem ejus qui condidit ipsum.

Quarta via est, quæ in veritate Aristotelis non est, nec ex verbis ejus accipitur, sed Commentatoris et Græcorum scilicet quorumdam, ut Alexandri, et Themistii, et quorumdam Arabum, ut Averrois, et

Abubaker, et Alpharabii et aliorum. Et est hæc, quod omne quod incipit esse, prius est in potentia quam in actu : omnis autem potentia in materia est subjecta privationi : si ergo cœlum et motus cœli incipiunt esse, prius fuerunt in potentia quam in actu, et de potentia exiverunt ad actum : sed exitus de potentia ad actum, est motus : ergo ante primum motum cœli, qui principium omnis motus est, secundum naturam fuit motus, quod est impossibile. Et hæc vita debilis est : non enim concludit, nisi in his quæ fiunt secundum naturam. Nos autem dicimus, quod cœlum et materia quatuor elementorum a principio universi esse quod est Deus, facta sunt per simplicem voluntatem et per creationem : quæ ausic fiunt, antequam fiant in actu, non sunt in potentia nisi causæ efficientis, et non materiæ : aliter enim (sicut in præhabitis in quæstione de *primo principio* [1] ostensum est) non esset primum principium universi esse, si præexigeret materiam vel instrumentum : ens enim in potentia, ut in libro de *Causis* probatur, non est in potentia, nisi ad ens necesse, quod est solum principium primum, quod est principium universi esse, et quod solum facit esse debere in omnibus quæ sunt.

Quinta via est debilis valde, et sumitur ex XI *primæ philosophiæ*, scilicet quod sit primum principium agens per intellectum et voluntatem, et quandoque agit et quandoque non agit : tunc de potentia agente fit actu agens : sed nihil educit de potentia ad actum seipsum : ergo habebit alium diviniorem se qui extrahat ipsum de potentia ad actum. Et hæc via debilis est,ut diximus, et in quæstione de *immutabilitate Dei* improbata. Non enim sequitur, quod Deus aliter se habuerit quam prius, sed quædam aliter se habeant ad ipsum, quam prius quæ facta sunt ab ipso : voluntas enim ejus et intellectus immutabiliter ab æterno sunt, ut hoc fiat nunc, et hoc nunc, ut unumquodque in suo tempore. Et est exemplum Augustini de sole, qui quædam objecta sibi illuminat, quæ ante non illuminavit : et tamen non sequitur, quod sol mutatus sit, vel aliter se habeat, quam prius, sed quædam ad illuminationem suam aliter se habeant, quam prius.

Sexta via est in qua multum gloriantur, quod omne agens per voluntatem et intellectum, si quandoque agens sit, et non semper, indiget altero duorum, scilicet aut removente impedimentum suæ actionis cum velit agere, et non possit propter aliquod impedimentum suæ actionis : aut expergefaciente sive excitante intellectum et voluntatem ejus, ut modo agat, cum ante non egerit. Et hoc probant, quia sic est in nobis agentibus per intellectum et voluntatem. Et ista via debilissima est : probatur enim XI *primæ philosophiæ*, quod intellectus Dei semper est in actu, et quod nihil accipit ab intelligibilibus, sed potius ipse est causa omnium intelligibilium. Et talis intellectus non potest habere impedimentum, quin agat quando vult : nec potest habere expergefaciens, cum ipse semper sit in actu, et nihil accipiat ab intelligibili : omne enim expergefaciens intellectum qui in potentia est, sicut in nobis, ab intelligibili est acceptum, sicut probat Aristoteles in III de *Anima*, cap. de *movente*, quod antequam fiat motus per voluntatem et appetitum, oportet quod fiat nuntium de appetibili ad quod movet : talis autem non est intellectus Dei, ut in XI *primæ philosophiæ* demonstratum est.

Septima via est, quæ sumitur ex XI *primæ philosophiæ*, et fundatur super quasdam propositiones ibidem probatas, scilicet quod ordo sive inclinatio motoris primi ad motum, est substantia sua, et voluntas sua : et ipsa substantia sua est voluntas sua, et e converso : sicut ergo numquam defuit, nec deest, nec deerit ei substantia, ita nec voluntas mo-

[1] Cf. supra, Tract. I, Quæst. 1 et seq.

vendi, nec ordo ad motum et mobile : ergo semper movit, movet, et movebit : sed ad motum sequitur mundum esse : ergo mundus semper fuit, est, et erit. Per hanc viam nihil concluditur : quia licet in Deo in quo nihil est nisi Deus, idem sint substantia, voluntas, et ordo ad motum : tamen modus significandi non est idem, nec connotata sunt eadem, nec subjecta voluntati subjecta sunt substantiæ, nec etiam ordini ad motum. Et si fiat tale argumentum : Substantia ab æterno non defuit : et voluntas movendi vel causandi mundum est substantia : ergo voluntas movendi et causandi mundum ab æterno non defuit. Incidit fallacia accidentis : eo quod putatur idem subjecto et accidenti inesse : et hoc non est necessarium.

QUÆSTIO INCIDENS PRIMA.

Utrum probari possit, quod mundus sit æternus, eo modo quo probatur a quibusdam ?

Deinde jam expeditis singulis quæ de opinionibus Philosophorum de hac materia loquentium dicenda videbantur, disputanda est hæc quæstio theologice, secundum quod disputat eam beatus Augustinus in libro II de *Civitate Dei*.

Et quærimus duo. Utrum probari possit, quod mundus sit æternus, eo modo quo probatur a quibusdam ?

Secundum, Utrum hæc duo compossibilia sunt secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo factus sit, et tamen duratione hoc modo sit æternus, quod duratio ejus initium non habuerit?

Ad primum objiciunt quidam sic :

1. Bonitas Dei causa efficiens est creationis mundi : sed ab æterno est bonus : ergo ab æterno creavit mundum.

2. Adhuc, Dionysius dicit, quod amor divinus exstasim facit, et non sinit eum esse solum. Dupliciter autem facit exstasim, ut ipse dicit Dionysius, ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti, qui sicut divina lumina et divini flores ab æterno pullulant ex eo : et ad creationem mundi : cum enim invidia longe relegata sit ab ipso, ut dicit Plato, voluit quod omnia participarent bonitate sua, prout unicuique possibile fuit, et nulli negavit commoda et utilia ad hoc pertinentia, per quæ bonitate sua participare posset. Et hoc etiam dicit Boetius in libro quinto de *Consolatione philosophiæ*. Et hic amor in Deo est ab æterno : Ergo sicut ab æterno fecit exstasim generationis Filii, et processionis Spiritus sancti : sic ab æterno fecit exstasim creationis mundi.

3. Adhuc, Causa voluntaria perfecta efficitur ad opus tribus, scilicet si possit, si sciat, et si velit : Deus ab æterno potuit, scivit, et voluit creare mundum : ergo ab æterno creavit.

4. Adhuc, Mundus archetypus causa et exemplar est mundi sensibilis, ut dicit Plato, et concordant cum eo Sancti : mundus archetypus fuit ab æterno : ergo mundus sensibilis fuit ab æterno.

5. Adhuc, Deus ab æterno aut voluit et potuit creare mundum : aut voluit, sed non potuit : aut potuit, sed non vo-

luit. Si primo modo voluit et potuit : ergo ab æterno creavit. Si secundo modo, scilicet quod voluit, sed non potuit : tunc ab æterno impotens fuit, quod blasphemia est dicere de Deo. Si tertio modo, scilicet quod potuit, sed noluit : sequitur tunc, quod invidus fuit, quod iterum est blasphemia in Deum. Hæc objectio in simili casu, scilicet de generatione secundi filii, et tertii, et sic deinceps, fuit Eunomii hæretici contra Augustinum in libro XV de *Trinitate* [1].

6. Adhuc, Si bonitas Dei causa creationis mundi est, et nihil aliud, ut dicunt Sancti : et non ab æterno creavit : tunc bonitas Dei ante fuit vacua, quam esset plena : quod magnum inconveniens videtur esse, quod exuberans bonitas in ultima et perfectissima plenitudine umquam vacua fuisse dicatur.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod duplices sunt causæ agentes. Quædam agunt per necessitatem naturæ, ut calidum calefacit, et splendidum splendet : et illæ statim ut sunt, non de necessitate producunt effectum, nisi materia sit præsens in quam agant : calidum enim non calefacit, nisi calefactibile sit præsens : et splendidum non illuminat, nisi illuminabile sit præsens. Unde etiam si daremus, quod Deus esset talis causa mundi (quod tamen non est verum) non sequeretur, quod si ipse ab æterno est, effectus ejus (qui mundus est) ab æterno esset : oporteret enim primo producere materiam, ex qua faceret mundum : et cum productio materiæ de necessitate exigit tempus, eo quod ipsa temporalis est secundum totum suum esse, in quo tempore incipiat, fiat, et perficiatur, oportebat quod mora intercederet inter causam et causatum. Aliæ causæ sunt, quæ a proposito agunt, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, et illæ dominium habent super suos actus et libertatem : et perfectio earum est, quod secundum ordinem et dispositionem sapientiæ, et inclinationem bonitatis ad agendum secundum libertatem quam habent ad agendum quando volunt, et ubi volunt, et sicut volunt, convenienter et libere agant quidquid agunt. *Libere* autem dico, quando gratis et sine merito propter solam suam bonitatem agunt, ut scilicet ea quæ efficiunt, sua bonitate perfruantur prout unicuique possibile est secundum facultatem et analogiam propriæ naturæ. Et talis causa prima agens est Deus : et sub ipsa secunda causa agens est Angelus. Tertio loco est homo sapiens et bonus.

Si ergo quæritur, Quare Deus tunc et non ante creavit mundum ?

Dicendum, quod secundum dispositionem sapientiæ et ordinem ante creari non debuit.

Et est similis quæstio quæ fit ab his qui dicunt, Quare Christus tantum incarnationem suam distulit ? Ad quam respondet Apostolus, ad Galat. IV, 4 : *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*. Et vocat *plenitudinem temporis*, tempus prædefinitum a Deo trinitate.

Si autem quæritur, Quare ante creare noluit ? Secundum Augustinum fatua est quæstio : voluntatis enim divinæ causa quærenda non est. Tamen ne sine responsione videamur esse, dicimus, quod mundum ab æterno et ante tempus a Deo creari non conveniebat secundum ordinem et dispositionem creantis.

Et plus dicimus, si quæritur, Quare non conveniebat ante creari ab æterno ? Dicimus, quod non potuit creari ab æterno : et hoc in sequenti articulo quæstionis ostendemus.

Si autem quæritur, Si possibile fuit Deo creare mundum ab æterno ? Dicimus, quod de potentia possibile fuit, sed non secundum ordinem sapientiæ et dispositionem, qua omnia ordinate facit Deus, et nihil inordinatum relinquit, sicut, Sapient. VIII, 1, dicitur : *Attingit a*

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 2.

fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Et, in eodem, XI, 21 : *Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* Ubi dicit Augustinus, quod omnia disposuit in se numero, pondere, et mensura.

Et si sequimur dictum Anselmi, quod minimum de Deo inconveniens, est impossibile, tunc secundum hoc impossibile fuit Deo ab æterno facere mundum, et sine temporis initio. Et si quæritur, Quare inconveniens fuit ? Antiqui assignaverunt causam, scilicet quod creatura in nullo debet parificari Deo : si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo, qui solus est sine initio secundum esse et durationem, eo quod ipse est principium universi esse. Ego autem dico, quod creatura ita fieri non potuit, ut sine initio esset durationis, et ab æterno : et Deus non respicit quid ipse facere possit, eo quod propter indigentiam propriam non agit : sed potius quid secundum ordinem sapientiæ et affectum sui amoris creaturæ conveniens et commodum sit.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod bonitas Dei causa sufficiens est creationis mundi finalis et movens efficientem : sed quia non movit nisi secundum ordinem sapientiæ et dispositionem, ideo nihil producit nisi convenientissime et ordine congruentissimo, quo unumquodque produci potest : de convenientia autem creaturæ est, quod non ab æterno, nec sine initio temporis fiat, ut dictum est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod si amor sine ordine et dispositione sapientiæ aliquando fuisset in Deo, tunc haberet locum quod objicitur : sed ille amor esset cæcus, et inordinate faceret exstasim : talis autem amor numquam fuit in Deo. Unde licet ab æterno fecerit exstasim ad generationem Filii, et processionem Spiritus sancti, propter identitatem naturæ et essentiæ, in qua generatur Filius, et procedit Spiritus sanctus : tamen non ab æterno debuit facere exstasim ad creationem mundi, propter causas quæ dictæ sunt.

AD ALIUD dicendum, quod ab æterno potuit, et scivit, et voluit : si potentia, scientia, et voluntas referantur ad Deum scientem, volentem, et potentem : quia nihil est in Deo, quod æternum non sit. Si autem scientia, potentia, et voluntas referantur ad subjecta, hoc est, ad ea quæ potest, scit, et vult, non est verum de potentia ordinata, et de scientia disponente et ordinante, et voluntate creationis actum eliciente : tunc enim de potentia ordinata potuit, tunc et de scientia disponente disposuit, et de voluntate eliciente actum voluit tunc, quando creavit et non ante : et hoc est propter causas quæ dicta sunt. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod hoc nihil penitus valet : mundus enim archetypus est a proposito secundum ordinem sapientiæ agentis : nec potentia utitur, nisi secundum ordinem et dispositionem sapientiæ : et ideo non agit nisi quod conveniens est, et quando conveniens est, et ubi, et sicut conveniens est : conveniens autem non fuit, quod ab æterno produceret mundum, ut patet ex antedictis. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod Deus ab æterno et potuit et voluit creare mundum. Sed hæc locutio duplex est : eo quod hæc determinatio *ab æterno*, potest determinare hæc verba, *potuit et voluit* : et sic composita est, et vera. Vel potest determinare hoc verbum, *creare* : et sic divisa est, et falsa : et nullo sensu procedit divisio : et ideo conclusio falsa est, et non sequitur. Non enim sequitur, si ab æterno voluit, et non ab æterno creavit, quod impotens sit : non enim impotens est, qui inconvenientia non facit : sed, ut dicit Anselmus, qui inconvenientia potest facere, impotens est si facit ea : quia quanto plus potest inconvenientia facere et facit, tanto plus adversitas et perversitas possunt in ipsum. Nec sequitur, si ab æterno potuit, et non ab æterno voluit ut ab æterno fieret, sed Ad 5.

voluit ut congruo tempore fieret, quod invidus fuerit : sed fuit ordinatissimæ voluntatis propter causas quæ dictæ sunt.

Ad 6. Ad ultimum dicendum, quod bonitas Dei nunquam vacua fuit, sed semper exuberans ab æterno, tam in generatione Filii, quam in processione Spiritus sancti, et prædestinatione sanctorum in gratia et gloria : sed non semper fuit exuberans in creatione mundi : et hoc est ideo, quia in effectu non exuberat nisi secundum ordinem et dispositionem sapientiæ, ne inconvenienter aliquid agat : hoc enim non esset bonitatis, sed inordinationis. Inconveniens autem fuisset, ab æterno creari mundum, propter antedictas causas.

QUÆSTIO INCIDENS SECUNDA.

Utrum hæc duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo sit factus, et tamen duratione hoc modo sit æternus, quia duratio ejus initium non habuerit ?

Secundo quæritur, Utrum hæc duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo sit factus : et tamen duratione hoc modo sit æternus, quod duratio ejus initium non habuerit ?

Et ad hoc objicitur :

1. Secundum determinata a Boetio et Platone, Deus nulli negat commoda ad bonitatis suæ participationem : et omnia facit convenientissimo modo quo fieri possunt : et ideo etiam gradus distinguuntur in entibus : ergo temporale facit temporaliter : Sed omne illud quod totum esse suum, nosse, et posse in uno esse simplici non possidet, sed per vices accipit, et uno tempore habet, quod alio tempore non habet, aliquo modo temporale est : hoc igitur nec in æterno, nec ab æterno (nisi *ab* præpositio notet ordinem) fieri non potest secundum convenientiam naturæ suæ : omnis autem creatura tale habet esse : ergo nulla creatura sive sit spiritualis, sive corporalis, nec in æterno, nec ab æterno fieri potuit, nisi sicut dictum est, præpositio *ab* ordinem notet, qualis est ordo temporis ad æternitatem.

2. Adhuc, Dicit Augustinus in libro VIII *super Genesim ad litteram*[1], et ponitur in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *Cumque divina* : quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam autem corporalem per tempus et locum : sed nihil movet Deus per tempus, nisi quod aliquo modo temporale est.

Si enim dicatur, quod in actibus intelligentiæ et affectionis, quæ simul non sunt in Angelis, sed per vices, creatura spiritualis movetur per tempus tantum. Contra hoc est, quod nullus intellectus capit, quod actus numeretur per vices et moveatur, quin potentia agens a qua egreditur actus, et cui ipse actus substantialis est, sicut intelligere substan-

[1] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 26.

tiale est intellectui, et velle substantiale voluntati : nullus, inquam, intellectus capit, quod actu tali numerato per vices, et distenso per tempus, potentia a qua egreditur actus, non numeretur per vices, et per tempus non distendatur : ita quod in uno tempore præsenti totum esse suum possideat. Et cum radicetur potentia in essentia, impossibile est intelligere, quin esse substantiale secundum quod est in potentiis, quæ sunt naturales potentiæ ipsius, per tempus extendatur in illis : potentiæ enim tales omnes consequuntur esse per naturam, et sunt substantiales ipsi essentiæ, secundum quod *substantiale* dicitur, quod non derelinquit substantiam per naturam et per esse radicatum in illa. Ergo tale temporale est, et simul esse suum non habet in uno : nec igitur ab æterno fieri potuit convenienter.

3. Adhuc, Omne fieri quod non extenditur in infinitum, initium habet et finem : omnis creaturæ creari, ex parte creaturæ fieri est non extensum in infinitum : ergo initium habet quo incipit, et finem quo desinit : ergo quadam mensura finita mensuratur, ita quod dicitur momentaneum, vel horarium, vel diurnum, et sic de aliis : ergo quamvis creator infinitæ potentiæ sit, et possit in momento producere quidquid vult, tamen ex parte creaturæ necesse est quod fieri illud tempore mensuretur : ergo temporale est et in tempore. Dicit enim Aristoteles in IV *Physicorum*, quod « in tempore esse, est quadam parte temporis mensurari. »

4. Adhuc, Solius Dei est proprium, ut dicit Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ*, in uno simplici nunc æternitatis præsenti semper totum esse, nosse, et posse suum possidere : ergo hoc nulli convenit creaturæ : nulla ergo creatura totum esse, nosse, et posse in uno simplici nunc possidet : sed immediate ex opposito dividuntur, in uno simplici nunc esse possidere, vel in nunc non simplici neque stante, sed movente sese per tempus, esse accipere : ergo sic accipere esse in nunc non stante, sed sese movente, convenit omni creaturæ : nulla ergo creatura ab æterno, vel in æterno fieri potuit, sed in nunc temporis.

5. Adhuc, Sancti dicunt super principium Genesis, quatuor esse coæquæva, et simul facta, scilicet cœlum, materiam quatuor elementorum, et angelicam naturam, et tempus. Nec esset ratio quare tempus coæquævum esset creatum, et ratione primi sui nunc, quod substantia ipsius est, tempus inciperet cum creatura, si extra nunc temporis aliqua creatura fieri posset : quidquid autem initio temporis fit, ab initio sine principio et sine initio esse non potest : contra intellectum ergo creaturæ est, quod creata sit, et sine initio temporis.

Si forte dicat aliquis, quod creatura secundum esse creata est et principium habet, sed duratione infinita est et sine initio, sicut dicit Augustinus, quod vestigium pedis in pulvere causatur quidem, et principiatur a pede, et esset æternum si pes in pulvere esset æternus. Similiter instant quidam de sole, qui ex se emittit radium, cujus causa et principium est, et esset radius æternus si sol esset æternus. Et sic volunt dicere, quod cum Deus sufficiens causa mundi, æternus sit et sine initio durationis, mundus creatus ab ipso, licet secundum esse causaliter creatus sit, tamen duratione Deo potest esse coæternus et sine initio esse durationis. Sic dicere est dicere ea quæ homo non potest intelligere : non enim intelligibile est, quod esse alicujus rei initium habeat temporis, et proprietas consequens esse ejusdem temporis non habeat initium : cum non possit intelligi, quod proprietas in definitione et intellectu suo non claudat subjectum secundum incipere et perficere et desinere : aliter enim non valeret ars demonstrativa Aristotelis in primo *Posteriorum*, ubi dicit, quod secundus modus dicendi per se est, quando subjectum po-

nitur in definitione prædicati, nec negari potest, quin duratio propria proprietas sit uniuscujusque esse quod durat.

6. Adhuc, Constat, quod creatura sit ex nihilo, hoc est, post nihil, ut dicunt Sancti : ita quod negatio quæ est nihil, neget totum quod de creatura potest esse antequam fiat : sed constat, quod duratio aliquid est de esse creaturæ : ergo duratio non potest intelligi extendi in præteritum, nec ultra nunc inceptionis creaturæ, creatura enim sic fieret ex aliquo, non ex nihilo. Constat enim, quod præpositio *ex*, cum dicitur, creatura fit ex nihilo, non notat aliquod principium materiale essentiale, quod materiale sit seu formale, sed simplicem ordinem tantum, hoc est, post nihil.

Et licet hæc certissime probata sint, tamen sunt qui dicunt, quod cum dicitur, *Creatura fit ex nihilo*, nihil præcedit creaturam natura, non ordine durationis : quia scilicet creator in creando non indiguit aliquo, cum ipse sit principium universi esse : quod probatum est in præhabitis, quæstione de *principio universi esse* [1]. Sed hoc dictum mirabile est : illud enim præcedit natura, quod aliquid est de principiis naturalibus rei, et quod in sequenti est actu et intellectu, et est in primo modo dicendi per se quando prædicatur de ipso, secundum doctrinam Aristotelis in primo *Posteriorum*. Cujus autem natura vel naturale principium nihil sit, nullus umquam intelligere potuit. Unde constat, quod cum dicitur, *creatura fit ex nihilo*, præpositio *ex* notat ordinem durationis ejus quod est nihil ad creaturam, ita quod nihil fuit privativum omnis esse creaturæ et durationis ejus.

Et hoc simpliciter concedendum est, et est finis nostræ intentionis in hac quæstione, cum probata sit veritas, et exclusus omnis error.

MEMBRUM III.

De erroribus Epicureorum, et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui dixit Deum et materiam primam esse idem.

Deinde quæritur de erroribus Epicureorum, et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quemdam David de Dinanto renovatus est, qui dixit Deum et materiam primam esse idem.

1. Inducens super hoc antiquum Anaximenem, qui dixit omnia esse unum, ut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, et hoc unum dixit esse Deum : et illud unum David de Dinanto interpretatur esse materiam, eo quod nihil secundum eum verum est, nisi materia : formas enim non dicit esse, nisi secundum sensum.

Inducit etiam discipulum Anaximenis Democritum, qui compulsus sequi sensum, duo dixit esse, unum scilicet secundum rationem, et alterum secundum sensum : dicebat enim, quod omnia quæ sunt, unum sunt indivisibile, eo quod omni forma ablata a materia, substantia indivisibilis est : indivisibile autem in quo omnia fundantur et tenentur, et quod in omnibus est, non esse nisi materiam primam, de qua dicit Plato, quod est sicut matricula concipiens omnia quæ in natura formata sunt : et de qua Aristoteles dicit in fine primi *Physicorum*, quod est parens in totam naturam. Et hoc dixit esse Deum : quia hoc quod omnia tenet, et in quo omnia fundantur ut in esse permaneant, non potest esse nisi Deus.

2. Ad hoc etiam inducit versus quosdam, qui scripti leguntur in templo Palladis, apud eos qui Palladem dixe-

[1] Cf. Supra, Tract. I, Quæst. 1 et seq.

runt esse deam omnium, eo quod Palladem dixerunt esse deam sapientiæ. Per sapientiam autem et providentiam et omnia producuntur et reguntur et continentur. Hoc autem dixerunt esse materiam et Deum. Sensus autem versuum iste est, quod Pallas est quidquid fuit, quidquid est, et quidquid erit : nec aliquis homo detexerit peplum quo facies ejus velabatur.

Dicit etiam, quod refert Plutarchus, quod vetustissimi Philosophorum interpretati fuerunt, illud fuisse dictum de Deo, qui peplo tectus est, quia omnes eum ignorant, et omnes nihil aliud quam ipsum vident. Peplum autem quo ipse tectus est, videtur esse sensus qui est in anima, et forma quæ est in corpore : quibus duobus circumscriptis ab anima et corpore, apparet ipse Deus in propria sui natura.

Et hæc est ratio sua prima.

3. Secundo, Inducit, quod Aristoteles dicit in primo *Physicorum*, quod antiqui Philosophi dixerunt unum solum esse id quod est, et illud esse invisibile et immobile, et hoc esse hylen, sive primam materiam. Unum autem quod est indivisibile et immobile, dicit non posse convenire nisi Deo : et sic Deum et materiam primam dicit esse idem.

4. Tertio, Pro se inducit versus Orphei, in quibus, ut dicit, Deum universum esse affirmat : et cum constet, universum esse in forma diversum et unum in materia, arguit quod hoc non potest esse, nisi Deus et materia prima sint idem. Dicit etiam, quod ipsos versus Aristoteles inseruit cuidam libro suo in quo sermonem facit de Deo.

5. Quarto, Pro se inducit, quod longo tempore post, Lucanus eosdem versus operi suo inseruit dicens :

Scimus et hoc melius nobis non inseret Hamon.
Hæremus cunctis superis, temploque tacente,
Nil agimus, nisi sponte Deum.

Et post pauca :

Estne Dei sedes, nisi terra, pontus, et aer ?
Juppiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

6. Quinto inducit pro se Senecam sic dicentem : Quid est Deus ? Et respondet : Mens universi. Quid est quod vides totum, et quod non vides totum ? Totum ubique est : opus suum in terra et extra replet : cui demum magnitudo sua redditur, quo nihil majus excogitari potest. Hæc omnia intelligi vult de materia prima, et quod hæc sit Deus.

7. Discipulus autem ejus quidam, Balduinus nomine, contra meipsum disputans, talem licet vilem induxit rationem, quod quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem : Deus et materia prima et νοῦς sunt, et nullo differunt : ergo sunt eadem. Νοῦς autem Græce, Latine sonat *mens*. Et nolebat, quod ita se haberet νοῦς ad intellectum et intelligibilia, sicut se habet hyle ad sensibilia. Quod autem nullo modo differant, sic nitebatur probare : Quæcumque nullam differentiam habent, nullo modo differunt : dicit enim Aristoteles in VII *Topicorum*, quod idem est, a quo non differt differentia. Simplicia autem prima nullam differentiam habent, quia si differentiam haberent, composita essent : Deus, hyle, νοῦς, simplicia prima sunt : ergo nullam habent differentiam : ergo nullo modo differunt : et sic per consequens eadem sunt : et hoc est propositum ipsius

Et hæc sunt fortiora quæ de errore isto ad me pervenerunt.

Sed quia hi auctoritates Sanctorum non recipiunt, philosophice disputandum est contra eos. Sed contra.

1. Dicit igitur Aristoteles in II *Physicorum* [1] : Est et propositio concessa ab omnibus, quod tres causæ in unam rem coincidunt : quarta vero numquam cum

[1] Aristoteles, In II Physicorum, cap. 7.

eis, scilicet materia. In una enim re aliquando sunt efficiens, formalis, et finalis : quamvis causalitatum semper sint diversarum. Materia autem cum aliis numquam in unam rem coincidit : sequeretur enim, quod contradictoria verificarentur de eodem. Efficiens enim semper actu est agens : materia semper in potentia est, et numquam actu. Si ergo materia et efficiens essent idem, sequeretur quod idem esset actu, et non esset actu, quod est impossibile. Constat autem, quod omnes qui Deum ponebant, ponebant ipsum universi esse principium, et quod facit debere esse in omnibus quæ sunt. Et hoc non potest esse, nisi principium efficiens. Ergo hoc non potest esse umquam idem cum materia.

2. Adhuc, In libro de *Causis* dicitur, et ponitur ut theorema per se notum, quod primum regit res omnes absque hoc, quod commisceatur cum eis : materia in nullo est, nisi commisceatur cum ipso : ergo primum quod est Deus, cum materia numquam potest esse idem.

3. Adhuc, In fine primi *Physicorum* dicit Aristoteles, quod materia appetit formam ut turpe bonum : nihil autem aliquid appetit nisi indigeat ipso ad esse, vel ad bene esse : ergo materia indiget forma ad esse, et ad bene esse : Deus autem nullo penitus indiget, nec ad esse, nec ad bene esse : cujus probatio est, quod si aliquo indigeret, mobilis esset ad illud quo indiget, et sic immobilis non esset, quod est contra omnes qui Deum ponebant : omnes enim ponebant eum esse immobilem, et motorem omnium. Unde est ille versus Boetii in libro III de *Consolatione philosophiæ* :

... Stabilisque manens, das cuncta moveri.

Adhuc, Si mobilis esset, cum nihil moveatur a seipso, oporteret quod haberet alium superiorem motorem se, qui principium motus esset in ipso : et sic ipse non esset primum principium universi esse, quia aliquod esse per motum ab alio motore causaretur in ipso.

4. Adhuc, Dicitur in libro de *Causis*, quod primum est dives in se, et dives in omnibus aliis : materia prima indigentissima est in se, et indigens in omnibus aliis : primum ergo et materia prima non possunt esse idem. Ab omnibus autem dicitur, quod primum est Deus : ergo Deus et materia prima numquam possunt esse idem.

Adhuc, In libro de *Causis* dicitur, quod secunda causa quod est, et quod causa est, habet a causa prima : nulla causarum quod est, et quod causa est, potest habere a materia : ergo materia non potest esse causa prima. Causa autem prima ab omnibus antiquis ponitur esse Deus : ergo materia et Deus non possunt esse idem.

5. Adhuc, Causa primaria plus est influens super causatum, quam secundaria : materia minime est influens inter omnes causas : ergo materia numquam potest esse causa primaria : sed inter efficientes causa primaria ab omnibus ponitur esse Deus : ergo Deus et materia numquam possunt esse idem.

Solutio. Dicendum, quod pessimus error est, et abominabilis Catholicæ fidei, et rationi, et philosophiæ, quod Deus et materia prima sint idem : et ideo ultimæ rationes procedunt, et de necessitate concludunt.

Ad id quod primo David de Dinanto inducit de Anaximene, dicendum quod Anaximenes falsum dixit, sicut et cæteri Epicurei qui tunc fuerunt : et Democritus falsum dixit, sicut in multis locis probat Aristoteles. Tamen sicut legitur in libro Democriti, hoc non dixit quod imponit ei David, sed potius, quod una esset omnium forma a primo datore formarum data, et non esset diversa nisi secundum ea in quibus est : unde in quibusdam oppressa a materia, non facit nisi esse simpliciter : in quibusdam minus opressa, facit vivere et vitam, secundum quod

vivere viventibus est esse : in quibusdam adhuc magis libera, facit vivere et sentire. Quamvis hoc etiam error sit : quia secundum hoc una esset forma origine et divina : et diversificatio ejus non esset secundum differentias specificas formæ, sed secundum libertatem majorem vel minorem quam haberet super materiam : et hoc accidit formæ : et sic res non differrent nisi per accidens : quod valde inconveniens est.

Ad aliud dicendum, quod illa inscriptio Palladis non significabat, nisi occultum sapientiæ divinæ quæ nobis non innotescit nisi per signa. Et hoc sufficienter nullus umquam investigavit, nec detexit. Et idem est quod continetur, Actuum, xvii, 23 : *Inveni et aram in qua scriptum erat : Ignoto Deo.* Propter quod exclamat Apostolus, ad Roman. xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus !* Tamen hic error fuit, quod antiqui sapientiæ diversum numen a Deo attribuerunt, et hoc numen deam Palladem appellaverunt. Nec est verum, quod quidquid continet aliquid sicut materia vel locus, hoc virtutem numinis habeat : sed hoc quod continet aliquid manu potentiæ infinitæ, ne in nihilum decidat unde factum est, hoc est Deus, ut dicit Gregorius.

3. Et quod dicit, quod illud unum est immobile quod est materia, falsum est : nihil enim mobile nisi materia.

Et quod dicit, quod illud sit indivisibile, hoc etiam falsum est : quia potentia divisibilis est, et per actum generationis dividitur in omne quod generatum est vel corruptum. Deus autem nec potentia nec actu divisibilis vel mobilis est. Unde concedendum est eodem modo, quod antiqui errabant in hoc : propter quod etiam Aristoteles reprehendit eos. Unde per hoc nihil probatur.

4. Ad aliud dicendum, quod si Orpheus hoc dixit, mentitus est, sicut et ipse David : tamen hoc non concordat dictis Orphei, qui ponebat inane et atomos, sicut continetur in primo de *Anima* : unde dicebat, quod anima attrahitur a respirantibus ventis, et quod vivunt animalia quamdiu possunt hoc facere. Et quod dicit Aristoteles inseruisse versus illos libro suo, dicimus talem librum ad nos non pervenisse, nec credimus esse verum, cum Aristoteles probet et dicat contrarium, sicut patet ex præinductis.

Ad id quod inducit de Lucano, dicendum quod non intellexit : cum enim dicit Lucanus : Ad 5.

« Nil agimus nisi sponte Deum, »

non intellexit, quod Deum ageremus : Deus enim non agitur ab aliquo : sed intellexit, quod dixerunt Aristoteles et Dionysius et multi alii sancti et Philosophi, quod omnia summum bonum desiderant, et propter illud agunt quidquid agunt, licet diversimode quærant ipsum. Quidam quærunt ipsum in se et ubi est, ut dicit Augustinus : et illi non errant, sed inveniunt quod quærunt, sicut Sancti. Quidam quærunt in imagine sua, sicut in deliciis, divitiis, et honoribus : et quia imago non implet id cujus est imago, sed est imago secundum quid, et non simpliciter, ideo frequenter abducuntur et errant, et non inveniunt quod quærunt. Propter quod dicit Augustinus : « Væ his qui diligunt nutus tuos pro te, et ignorant quid innuunt ! »

Quod etiam dicit Lucanus :

« Estne Dei sedes, nisi terra, pontus, et aer ?

non intellexit, quod Deus esset ista materialiter, sed quod Deus esset ubique spirituali extensione indeficiente, essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, quemadmodum in prima parte *Summæ*

theologiæ determinatum est [1]. Et quod dicit, quod

> Juppiter est quodcumque vides,

procul dubio, sicut dicit Josephus ad Cæsarem, antiqui Deum cœli Jovem vocaverunt : sed hoc ad stellam quam Jovem appellamus, non retulerunt, sed ad nominis significationem et compositionem. Jupiter enim dicitur juvans Pater. Et sic verum est, quod Deus est in omnibus non inclusus, et non habet sedem in hoc tantum vel in illo. Unde Augustinus : « Domine, ubique es : et qui a te recedit, quo it, nisi a te placido ad te iratum ? »

Ad 6. Ad id quod inducitur de Seneca, dicendum quod Seneca verum dixit : Deus enim mens universi est, non per essentiam, sed per regnum mentalis sapientiæ. Et hoc plane verum est, quod opus suum ubique est : quia omnia ab eo sunt : sed ipse est eorum quæ nihil sunt ab ipso.

Ad ultimum dicendum, quod hæc vera est, quod quæ nullo modo differunt, eadem sunt : quia illam ponit Aristoteles : sed hæc est falsa, quod prima simplicia, quæ propter sui simplicitatem nullam differentiam constituentem se habent, nullo modo differant : imo maxime differunt, quia seipsis differunt : sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali. A

Et si quæritur, Quomodo differunt rationale et irrationale ? oportet, quod dicatur, quod seipsis differunt : vel oporteret, quod in differentiis iretur in infinitum, quod est inconveniens : tamen in hoc falsum dixit, quod νοῦς dixit se habere ad animas, sicut materiam ad corpora : animæ enim ex nullo uno materiali producuntur, sed sigillatim creantur, sicut nos in sequentibus in proprio loco ostendemus.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Pars Summæ theologiæ, Tract. XVIII, Quæst. 70 et 73. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.



TRACTATUS II.

DE ANGELORUM CREATIONE.

Omnibus præinductis relictis erroribus, dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. *Horum ergo*, ex verbis Bedæ et Ambrosii, quod « credamus rerum creatarum cœlestium vel terrestrium, visibi-« lium vel invisibilium causam non esse, nisi bonitatem Creatoris, qui est « Deus unus et verus : cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitu-« dinis suæ, qua æternaliter beatus est, alios velit esse participes : quam « videt et communicari posse, et minui omnino non posse [1]. » Et quia non valet aliquis beatitudinis suæ particeps existere (supple, perfecte) nisi per intelligentiam : quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, et possidendo frueretur.

Ratione hujus quæritur hic de angelica natura.

Et ante alia quærenda sunt sex, scilicet an sit ?

Quid sit ?

Quæ causa multiplicationis ?

Et, Utrum intra se invicem differant specie ?

Et, Utrum specie differant ab animabus rationalibus ?

Et, Ad quid facti sint ?

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. C, § 2. Vide editionem nostram opp. B. Alberti, Tom. XXVII novæ editionis nostræ, pag. 31.

QUÆSTIO V.

Utrum Angeli sint vel non [1]

Ad hoc quod non sit angelica natura, quidam adducunt persuasiones : quia, sicut dicit Plato in Timæo, « In magna materia sive magnæ rei consideratione non sunt exquirendæ multum subtiles et profundæ rationes, sed potius mirandum, quod qualescumque haberi possint. » Quod ergo non sit Angelus sicut Sadducæi dicebant, tales antiqui adducebant persuasiones ad exercitium potius, quam ad assertionem veritatis.

Objiciunt igitur primo sic :

1. In tota universitate creaturarum ordo est ad unum sicut ad ducem exercitus : et quod non habet gradum in hoc ordine, nihil est : si ergo Angelus in hoc ordine gradum non habet, nihil est. Dicit autem Augustinus in sermone de *imagine*, quod inter mentem hominis quæ ad imaginem Dei factus est, et Deum nihil est medium : ergo homo in hoc ordine ponitur in summo juxta Deum : Angelus ergo non habet superiorem gradum ad hominem, nec potest habere inferiorem ad ipsum, eo quod spiritualis natura pure non potest esse inferior creatura corporali, nec illa quæ composita est ex spirituali et corporali : ergo nec inferioritatis gradum habet ad ipsum : ergo nullum gradum habet in universitate, et sic nihil est.

2. Si quis dicat, quod omnia sunt propter hominem, et Angeli etiam propter hominem, sicut videtur dicere Apostolus, ad Hebr. I, 14 : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis ?* Secundum hoc Angelus gradum inferioritatis haberet : secundum enim quod propter hominem est, actus habet, revelare, custodire, ministrare : secundum autem nullum illorum actuum Angelus est assistens Deo : nulli ergo essent Angeli Deo assistentes, quod valde absurdum est : dicit enim Gregorius, quod illa superiora agmina quæ immediate Deo assistunt, usum exterioris officii non habent.

3. Adhuc, Nihil movetur propter inferius et indignius se : homo autem inferior et indignior est Angelo : Angelus ergo non movetur in ministerium propter hominem.

4. Adhuc, Ejusdem virtus in omnibus naturis est dare esse et custodire in illo : sed virtutis divinæ est dare homini esse : ergo virtutis divinæ et custodire hominem in esse : frustra ergo dicitur, quod Angelus sit propter hominem creatus in ministerium : et hoc videtur dici in Psalmo CXXVI, 1 : *Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt qui ædificant eam.* Et iterum, *Nisi Dominus custodierit civitatem*, etc. Et sic videtur, quod in gradibus universitatis Angelus non habeat locum : propter quod nihil videtur esse, sicut dicunt Sadducæi.

In contrarium est,

1. Quod inducit Augustinus in libro XII *Confessionum*, sic dicens : « Duo fecisti,

[1] Cf Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. III. Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

Domine : unum prope te, alterum prope nihil : unum quo superior tu es, alterum quo inferius nihil est. » Et dicit, quod prope Deum est angelica natura, quod *cœlum* vocatur. Et sunt hæc ejus verba : « Nimirum cœlum cœli, quod in principio fecisti, aliqua creatura est intellectualis, quamquam nequaquam tibi trinitati coæterna : particeps tamen æternitatis tuæ, valde mutabilitatem suam præ dulcedine felicissimæ contemplationis tuæ cohibet, et sine ulle lapsu ex quo facta est, inhærendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista informitas terræ invisibilis et incompositæ, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quidquam, nec præterit. Et ubi hoc non fit, non sunt utique dies, nec vicissitudo spatiorum temporalium. » Ergo secundum Augustinum, omne creatum in tribus est ordinibus. Aut enim est in supremo prope Deum, felici contemplatione mutabilitatem cohibens : aut in infimo prope nihil, ex ultima sui informitate mutari non valens, sicut materia prima, quæ terra, nihil, et abyssus vocatur secundum Augustinum [1]. Aut est in medio, sicut ea quæ dispositione Dei vel formatione producta sunt. Et cum sapientiæ Dei sit ordinare creaturas unamquamque in proprium gradum, eo quod nihil inordinatum relinquit, et sicut dicunt Plato et Boetius, nulli negat commoda sui ordinis et gradus : constat quod dignissimam in supremo gradu ponit. Dignissima autem est intellectualis et spiritualis et Deo propinquissima inter omnes creaturas. Hæc autem est sola intellectualis natura, quam vocamus Angelum : ergo Angelus est, et inter creaturas maxime est. Aliter enim Deus imperfectus esset in complendo gradus universitatis, quod inconveniens est dicere : cum, Sapientiæ, VIII, 1, scriptum sit, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

2. Adhuc, Et est ratio sumpta ex verbis beati Bernardi in quinto libro de *Consideratione* ad Eugenium : « Deus enim omne quod creavit, ad hoc creavit, ut sua bonitate frueretur. Creavit autem quædam in infimo loco, quæ solo appetitu naturæ vel vitali motu, vel sensibili, bonitate Dei perfrui possunt. Creavit quædam in medio, quæ per speculum et ænigma bonitatis Dei cognitionem quasi mendicando acciperent, et sic quasi per scalas continuis incrementis et gradibus ascendendo, perfecta cognita bonitate Dei perfruerentur : sicut dicit Apostolus, I ad Corinth. XIII, 12 : *Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Et ibidem, *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem.* » Si autem Deus per omnem gradum entium debuit se præbere participabilem, ne esset insufficiens in operibus creaturarum, sicut fecit gradus participationis infimæ et mediæ, ita fecit aliquam creaturam quæ participaret eum secundum summum gradum participationis qui esse potuit. Ille autem gradus esse non potest, nisi secundum contemplationem intellectualem sine medio præsenter exhibitam, et non per speculum et ænigma mendicatam. Ergo talem substantiam intellectualem, inter quam et Deum nullus gradus creaturarum esset, fecit Deus : sine illa enim opus universitatis completum non esset : talis autem substantia intellectualis non potest esse, nisi angelica natura : ergo angelica natura in summo gradu entium est.

3. Adhuc expresse dicit Psalmista, ubi loquitur de dignitate hominum in Psalmo VIII, 5 et 6, et quantum ad naturam supponit eum Angelo sic : *Quid est homo, quod memor es ejus ? aut filius hominis, quoniam visitas eum ? Minuisti eum paulo minus ab Angelis.*

4. Adhuc, Addunt quidam persuasionem talem, quod homo parvulus est et infirmus et debilis : talis autem tutore

[1] S. AUGUSTINUS, Super Genesim ad litteram, cap. 7.

indiget. Ad Galat. iv, 1 et 2 : *Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium : sed sub tutoribus et actoribus est, usque ad præfinitum tempus a patre*. Si ergo Deus nulla adminicula negavit homini, quin omnia exhiberet, quibus juvaretur ad beatitudinem : constat, quod etiam creavit Angelum, quo tutore et gubernatore ad beatitudinem pertingeret.

5. Adhuc, Quidam objiciunt sic, quod in anima rationali sunt duo, intellectus scilicet possibilis, quo homo conjungitur continuo et tempori quod est sub se : et intellectus agens, quo se habet ad illuminationes superiorum. Sicut ergo per possibilem conjungitur naturæ inferiori, ita necesse est, quod per agentem conjungatur alicui naturæ superiori, a qua illuminationes accipiat. Talis autem natura non potest esse nisi Angelus : ergo est, et in supremo gradu creaturæ est : et anima secundum intellectum illuminationes accipit ab ipso.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Angelus est : et de perfectione universi esse est, quod Angelus sit : et, sicut dicit Augustinus, est in primo gradu juxta Deum, inter omnia entia plus participans et bonitatem divinam et æternitatem secundum ordinem creaturarum.

Et quod Angelus sit, multipliciter probatur ex Scriptura. Missus est enim Angelus ad Manue [1]. Et quod præ omnibus auctoritatem dat, est quod, Matth. i, 20, dicitur, quod Angelus missus est ad Joseph. Et, Luc. i, 26 et 11, ad Virginem Mariam, Angelus scilicet Gabriel, et ad Zachariam. Et, Actuum, xii, 7 et seq., ubi Angelus Petrum a vinculis absolvit. Et ex multis aliis locis probatur Angelos esse expresse.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod est contra hoc, dicendum, quod Angelus habet gradum in universitate : quia secundum naturam spiritualem prope Deum est in altissimo gradu, sicut dicit Augustinus : secundum relationem autem similitudinis potentiarum, quibus et homo et Angelus capax est Dei, si similitudo attenditur in ordine potentiarum, et defertur illa similitudo ad ordinem naturæ, qui est in personis divinis : tunc verum est, quod expressior similitudo est in homine, quam sit in Angelo.

Si autem attenditur similitudo in participatione Dei, sive in modo participationis : tunc cum Angelus participet deiformem intellectum, homo vero collationem rationis, qua scilicet intellectus ex memoria formatur, et voluntas ex utroque : tunc expressior similitudo est in Angelo, quam sit in homine. Et ideo, Ezechiel. xxviii, 12, dicitur *signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore*. Ubi dicit Gregorius, quod quo inter alios similior Deo fuerat, eo magis imago Dei intelligitur in eo impressa : signaculum enim est signum sive sigillum profundatum. Dicit tamen Augustinus *super Genesim ad litteram*, quod imago Dei in duobus attenditur, scilicet in imitatione exteriori, et in imitatione interiori. In imitatione exteriori secundum quod dicitur, Genes. i, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ*. Et sic solus Adam vir ad imaginem est, et non mulier, et non Angelus. Quia sicut simpliciter propter Deum omnia sunt, et Deus præponitur omnibus : ita quodammodo omnia propter hominem sunt, et homo præponitur omnibus, secundum quod Apostolus, I ad Corinth. iii, 22, dicit : *Omnia vestra sunt*. Et, ad Hebr. i, 14, dicitur, quod Angeli propter hominem sunt. Et hæc sunt verba : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis ?* Et quoad hoc Angelus non est ad imaginem Dei.

[1] Cf. Judicum, xiii, 2 et seq.

Attenditur etiam in imitatione interiori, sicut ante dictum est. Et si tunc referatur imitatio ad ordinem potentiarum, et ad ordinem naturæ in personis divinis, homo est ad imaginem Dei, et non Angelus. Si autem referatur ad modum capacitatis, uterque immediate per mentem conjungitur Deo : et sic sunt æquales. Sed in hoc non attenduntur gradus entium, sed potius penes dignitatem naturæ secundum Augustinum, qui Angelum propter dignitatem naturæ ordinat juxta Deum, et materiam propter imperfectionem ponit prope nihil, et cætera ordinat in medio, propter diversam dignitatem naturæ eorum.

Ad aliud dicendum, quod custodia qua Angelus custodit hominem secundum omnes actus custodiæ, non ponit eum in gradu inferioritatis ad hominem : hoc enim non facit de debito servitutis, sed potius ex affectu charitatis et ordine legis divinæ. Dicit enim Dionysius, quod legis divinæ est prima per media, et per media ultima reducere. Et Ierotheus dicit, quod movet superiora amor in genere acceptus ad inferiorum providentiam.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod nihil ex seipso movetur ad indignius se : sed ex ordine legis divinæ et charitatis, quo superiora habent providere inferioribus, sæpe ad inferiora moventur, et propter inferiora. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod licet eadem virtus custodiat in esse quæ dat esse, tamen propter multitudinem alterantium, et debilitatem alterabilis, sæpe virtus dans esse, adjungit sibi multa adminicula custodiæ, non propter defectum suum, sed propter defectum custoditi et debilitatem. Ita Deus, licet perfectissimus sit ad custodiam nullo indigens, et sine cujus custodia nulla valet custodia : tamen propter debilitatem hominis et mutabilitatem et ad malum pronitatem, necessaria etiam fuit custodia Angelorum : sicut dicitur, Isaiæ, LXII, 6 : *Super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes.* Ad 4.

Ea quæ in contrarium adducuntur, concedenda sunt.

QUÆSTIO VI.

Quid sit Angelus ?

MEMBRUM I.

An definitio data per Damascenum sit sufficiens[1] ?

Secundo quæritur, Quid sit Angelus?

Et sumatur definitio Damasceni, ubi sic dicit : « Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, « incorporea, Deo ministrans, secundum « gratiam non natura immortalitatem « suscipiens[2]. »

Et quæratur primo, Quomodo Angelus dicatur *substantia ?*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I[am] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 20, Art. unicus. Tom. XXXIV.

[2] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

Aut enim dicitur substantia materia, aut substantia forma, aut substantia compositum.

Non substantia materia, ut videtur :

1. Sicut enim dicitur in libro de *Substantia orbis*, materia non nisi corporum est, et ad motum determinatur : Angelus, ut in hac ipsa diffinitione dicitur, incorporeus est : ergo nec materia est, nec ex materia.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, dicit, quod incorporalia ex nulla materia sunt, ut anima, et Angelus : ergo Angelus est substantia spiritualis incorporea : ergo ex nulla materia est.

Si forte aliquis dicat secundum librum Avicembron, quem quidam *Fontem vitæ* vocant, quidam autem de *Forma et materia*, quod duplex est materia, scilicet spiritualis, et corporea ; et Angelus nec est materia corporea, nec ex materia corporea, sed est ex materia incorporea, et spirituali. Contra : Augustinus *super Genesim ad litteram* disputat, utrum anima rationalis sit ex materia incorporea : et cum multum ventilet quæstionem, si illa materia sit viva, vel non viva, vel ubi sit : tandem definit, quod ex nulla materia est anima : et nos disputationem ejus infra ponemus in proprio loco, ubi quæremus de *causa materiali animæ*. Si ergo magis videtur anima rationalis esse ex materia quam Angelus, et non est, nullo modo Angelus poterit esse ex materia.

Similiter probatur, quod non sit substantia forma :

1. Substantia enim in forma esse actuale non habet, nisi in materia cui dat esse, ipsa enim est actus terminans potentiam materiæ : et Angelus non est ex materia : consequens est, ut non sit forma, quia forma secundum se separata, nullum habet esse in natura.

2. Adhuc, Forma de se non est hoc aliquid : Angelus autem de se hoc aliquid est : ergo Angelus forma non est.

3. Adhuc, Omnis forma de se communis est, nisi sit forma individuationis : et hæc non est forma substantialis, sed potius quæ est ex collectione accidentium, quæ in alio inveniri non possunt. Et si Angelus esset forma substantialis, sequeretur quod esset commune quid, et non hoc aliquid, quod falsum est : Angelus igitur non est substantia quæ est forma.

Eodem modo probatur, quod non sit substantia compositum : primum enim compositum, ut dicunt Philosophi, est quod componitur ex primis principiis generis substantiæ : et hæc sunt potentia et actus, sive materia et forma : cum jam constet, quod Angelus materiam et formam non habeat, constat non esse compositum ex primis principiis componentibus substantiam : et sic de necessitate relinquitur, quod non est compositum in genere substantiæ. Relinquitur ergo, quod nec sit materia, nec forma, nec compositum : et sic male definit quando dicit substantiam esse Angelum.

Ulterius objicitur de hoc quod dicit, *Intellectualis*.

1. Intellectus enim si Angelo convenit, potentia Angeli est : potentia autem uniuscujusque rei naturalis, esse et essentiam illius rei est consequens : diffinientia autem quamlibet rem, secundum intellectum sunt ante essentiam et esse rei definitæ : cum omnis definitio indicet esse rei et essentiam, et sit ex principiis essentialibus constituentibus essentiam et esse rei definitæ : et sic male sumitur definitivum a potentia, quando dicit, *Intellectualis substantia*.

2. Adhuc, Dionysius non vocat eos intellectuales substantias, denominando ab intellectu : sed vocat eos intellectus divinos, et divinas mentes. Videtur ergo, quod secundum substantiam, et secundum id quod sunt, intellectus sint, et non intellectuales : homo enim secundum id quod est, homo est, et non humanus.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit. *Semper mobilis* : de quo motu intelligatur?

1. Probat enim Philosophus in VI *Physicorum*, quod nihil indivisibile mobile est : Angelus autem indivisibilis substantia est : Angelus igitur mobilis non est.

2. Adhuc, Nullo motu aliquid est mobile nisi quantum : Angelum quantus non est : ergo nullo motu mobilis est.

3. Adhuc, Quare dicit, *Semper mobilis?* sunt enim Angeli assistentes, et Angeli ministrantes : et si moventur secundum ministerium ad exteriora, ut dicit Gregorius, non tamen semper, nec omnes moventur. Non semper, quia non semper ministrant : nec omnes, quia, ut dicit Gregorius, superiora illa agmina usum exterioris officii non habent. Cum ergo definientia omni et semper debeant convenire, male ponitur in definitione, semper mobilis.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Arbitrio libera*.

Definitio enim terminus est, et convertibilitatem habet proprii : definientia ergo convenire debent primo, omni, et soli : arbitrii libertas non primo convenit Angelo, sed Deo : nec soli convenit Angelo, Deo enim convenit et homini : nec semper convenit, confirmati enim in bono, deflecti in malum non possunt : obstinati etiam in malo, eligere bonum non possunt. Cum ergo liberum arbitrium sit ideo liberum, quia potest facere quod vult, et eligere sibi bonum sive malum, ut dicitur, Eccli. xv, 14 : *Reliquit illum in manu consilii sui* : videtur, quod non omni Angelo conveniat, *libera arbitrio* : et sic male ponitur in definitione.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Incorporea*.

1. Hoc enim ipsemet reprehendit dicens, quod non dicitur *incorporeus* respectu Dei, quia respectu Dei omnis omnis creatura corporea est : sed dicitur *incorporea* respectu corporum, sive respectu corporalis creaturæ : quia scilicet longitudine, latitudine, et profunditate non determinatur sive mensuratur. Quod autem respectu unius convenit, non generaliter videtur convenire : et sic in definitione non debet poni.

2. Adhuc, Quæcumque ponuntur in definitione, separare debent ab oppositis, et non ab his cum quibus habent convenientiam. Verbi gratia : cum dicitur, homo est animal rationale mortale, per *animal* non separatur homo ab asino et aliis brutis, sed per rationale quo opponitur illis. Similiter per *mortale*, non separatur a brutis, sed a calodæmonibus, et cacodæmonibus qui secundum Philosophos Stoicos, ut dicit Apuleius in libro de *Deo Socratis*, sunt natura animalia, corpore aerea, mente rationalia, tempore æterna.

Si forte dicat aliquis, quod Angeli animalia non sunt per naturam, hoc est contra Gregorium, qui in homilia de Epiphania dicit, quod gentibus tamquam irrationabilibus, stella irrationalis creatura Salvatorem ostendit : Judæis autem tamquam ratione utentibus, rationale animal Angelus Salvatorem prædicavit. Cum ergo Angelus sit animal rationale, δαίμων enim in Græco idem est quod *intellectus* in Latino : et cum omne animal corporeum sit simpliciter, videtur quod Angelus non debeat dici substantia *incorporea*, sed corporea.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Deo ministrans*.

1. Sicut enim ei convenit ministrare quantum ad inferiores Angelos, ita convenit ei assistere quantum ad superiores : et ita debet dicere, Deo assistens, sicut dicit, Deo ministrans.

2. Adhuc, Ministerium electis assumptis ad beatitudinem post diem judicii cessabit, sicut dicit Glossa super epist. I ad Corinth. xv, 24. Assistere autem

nunquam cessabit : cum ergo quæ ponuntur in definitione, semper debeant convenire et ubique, videtur quod Angelus potius definiendus erat per assistere, quam per ministrare : et ita videtur male dicere, *Deo ministrans.*

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Secundum gratiam, non natura immortalitatem suscipiens.*

Hoc enim videtur falsum : si enim sequamur Philosophos Peripateticos, mortalitatis sive corruptionis non sunt nisi duæ causæ. Una scilicet, si compositum est ex contrariis : omne enim compositum ex contrariis de necessitate dissolvetur, ut in IV de *Cœlo et Mundo* probat Aristoteles. Levia enim distabunt a gravibus, humida a siccis, et calida a frigidis : eo quod continue agunt et patiuntur ab invicem : et omnis passio magis facta abjicit a substantia. Secunda causa est, quam etiam ponit Gregorius Nyssenus, si est actus vel forma simplex super compositum ex contrariis delatus : tunc enim cum non habeat esse nisi in tali composito, dissoluto composito destruitur talis actus sive talis forma : sicut dicit Aristoteles de universalibus in *Prædicamentis*, quod destructis primis, impossibile est aliquid aliorum secundariorum remanere. Neutram istarum corruptibilitatum ex natura habet Angelus : non enim compositus est ex contrariis : similiter non est unibilis alicui corpori composito ex contrariis : et sic videtur, quod per naturam sit immortalitatem suscipiens, et non per gratiam, nisi gratia dicatur a Deo datum cum natura.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod hæc definitio a Damasceno data est de bonis Angelis in communi, secundum quod ab optimo creatore boni ad esse deducti sunt : et data est secundum intentionem finis creantis, ad hoc enim creati sunt : et notificat Angelum in esse, nosse, et posse, secundum quod constitutus est in his tribus ab optimo creatore, licet per malitiam quidam ab his sint aversi.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus secundum id quod est, *substantia* est, et est substantia composita ex quod est et quo est : non enim habet idem esse suum et quod est, eo quod non est in fine simplicitatis sicut primum.

Et ea quæ inducuntur, quod non sit materia, nec ex materia, concedenda sunt. Quod enim substantia dividitur in materiam, formam, et compositum, non intelligitur, nisi de substantia quæ est in physicis corporibus : secundum autem quod substantia in genere accipitur, ut dicit Boetius, hoc est, ens per se existens, alio non indigens ut sit, sic aliam habet divisionem : sic enim prima substantia est ens, et non ab alio, quod est Deus, idem habens esse quod est et quo est, et quo omnia alia indigent ut sint : quia illud est primum principium esse, quod facit debere esse in omnibus quæ sunt, sicut in quæstione de *primo principio* dictum est[1].

Et quod quidam dixerunt de materia spirituali, dicendum quod responsio eorum nulla est : quia secundum Boetium et Augustinum, nulla est materia spiritualium : sed id quod sunt, est in eis suppositum et substans et subjectum esse simplex : quod accipiunt a primo esse, quo determinantur ad genus, speciem, et individuum.

Ad id quod objicitur, utrum Angelus sit substantia forma : dicendum, quod non est forma simplex, sed est substantia composita ut suppositum et subjectum : componitur enim ex quod est et quo est, ut dictum est. Angelus enim eo quod est hoc aliquid, in se habet diversa : habet enim quod est ex hoc, quod est habet ex nihilo ens : esse autem habet a primo principio influente sibi esse : et habet esse in participatione prima et nobilissima.

[1] Cf. Supra, Tract. I, Quæst. 1 et seq.

Unde quæcumque inducta sunt ad hoc quod non sit forma simplex, concedenda sunt.

Ad hoc quod ulterius objicitur, quod non sit substantia composita : dicendum quod non est composita ex materia et forma, nec est in genere talis substantiæ.

Et quod objicitur, quod prima componentia sunt potentia et actus : si potentia dicitur potentia materiæ, et actus dicitur esse formæ quo potentia materiæ determinatur, falsum est : hæc enim non sunt nisi principia substantiæ, quæ a substando dicitur, et cui materia confert substare. Si autem potentia dicitur ens possibile, secundum quod dividitur contra ens necesse : tunc in potentia est, quod est in potentia causæ efficientis, sicut in potentia est omne quod est ab alio per creationem : et actus ejus est quo in esse specificatur et determinatur, ita quod sit actu ens participatum esse a primo : et sic verum est, quod prima principia substantiæ quæ est ab alio, sunt potentia et actus : et hoc modo Angelus in genere substantiæ compositæ est : sic enim substantia ens ab alio est, per se, et in se in suis principiis existens : et alio cui innitatur ad hoc quod sit, non indigens : sicut accidens ad hoc quod sit, indiget ut innitatur alii ut subjecto.

1. Ad aliud quod quæritur de hoc quod dicit, *Intellectualis* : dicendum, quod sæpe differentia constitutiva nomen sumit a potentia, non a potentia secundum quod est consequens esse, sed a potentia secundum quod radicatur in tali natura : sicut patet cum dicitur, homo animal rationale : ratio enim potentia hominis est, a qua sumitur rationale, quod est differentia constitutiva hominis : nec transumitur a ratione secundum quod est potentia consequens esse, sed sumitur a ratione secundum quod radicatur in tali natura quæ ex propriæ naturæ habitudine et facultate est apta ad ratiocinandum : quia ut sic considerata fluit ab ea potentia quæ est ratio. Similiter Angelus dicitur *intellectualis*, ut intellectualitas est differentia constitutiva ejus : non enim dicitur intellectualis substantia ab intellectu potentia simpliciter, sed ab intellectu secundum quod radicatur in tali natura, quæ de naturali constitutione et substantiali est ad intelligere intellectus simplicis et per se constantis veritatis : intellectus enim intuetur res ut sunt, ut dicit Plato : nec oportet ad hoc, quod sciat res per discursum inquisitionis ab uno in alterum. Et hæc est causa quare dicitur substantia intellectualis, et non rationalis : non enim habet discursivam disciplinam ab uno in aliud per inquisitionem, sicut ratio inquisitiva potentia est, ut dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, per collationem componens prædicatum subjecto, et majorem minori, et præmissas per habitudinem localem vel syllogisticam, vel ut generaliter dicatur, argumentalem, ad conclusionem : talis enim scientia collativa rationis proprie est et hominis, et non stantis in uno intellectu.

Ad aliud dicendum, quod Dionysius considerando naturam quæ de se ad intelligere est, vocat eos intellectus divinos et divinas mentes : nihilominus tamen quia a tali natura fluit potentia quæ est intellectus, quæ potentia, quia naturalis potentia est in genere qualitatis, et sic ab ea potest denominari substantia : et hoc modo dicitur *substantia intellectualis*, sicut homo dicitur substantia rationalis. Ad 2.

Ad id quod ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Semper mobilis* : dicitur, quod intelligitur de Angelo secundum quod creatus est a summo bono : sic enim secundum intellectum et appetitum semper movetur in ipsum secundum naturam in qua creatus est : et si aliquando non movetur in ipsum summum bonum, hoc est per aversionem intellectus et affectus a summo bono, et non per naturam, quæ sicut lumen, in eo ipso Ad 1.

quod secundum lumen est exiens a primo, semper intellectualiter movetur in primum. Dixerunt tamen quidam, quod *semper mobilis* dicitur, quia versioni subjacet secundum vicissitudinem intellectus, qui vicissitudinatur per intellecta, et secundum mutabilitatem voluntatis, et secundum substantiam creatam, quæ sicut in omni creato de se semper tendit in non esse : et in non esse decideret, nisi manu Omnipotentis contineretur. Sed iste non est intellectus Damasceni. Ipse enim sic se exponit dicens, quod Deus est Angelos de non esse ad esse deducens velut quemdam spiritum vel ignem immaterialem, ut ait divinus David in Psalmo ciii, 4 : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem :* levitatem et ignitionem et incisionem et acuitionem eorum circa divinum desiderium et ministerium describens, et ad superiora allationem eorum, et ab omni materiali intelligentia libertatem.

Et quod dicit Philosophus, quod nihil indivisibilium movetur, intelligitur de motu naturali quocumque, et de indivisibili quod positionem habet in continuo : hoc enim non transit spatium, nisi commensurando se spatio. Et hoc modo non movetur Angelus, ut in prima parte *Summæ theologiæ*, quæstione de *motu Angeli* dictum est[1].

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod dicit Aristoteles, quod nihil movetur nisi quantum de motu physico intelligendum est : Angelus enim non movetur motu physico, sed motu jussus divini, ut dicit Damascenus : ubi enim jubetur, statim adest.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod licet quidam sunt assistentes, et quidam ministrantes, tamen ad jussa divina omnes sunt mobiles, et semper.

Ad hoc quod ulterius quæritur de hoc, *Arbitrio libera :* dicendum, quod Damascenus se exponit, et bene : vult enim, cum potentia naturalis non sit nisi ad unum, quod appetitus naturalis non potest esse liber ad hoc vel illud, sed de necessitate constringitur ad unum. Cum vero potentia rationalis vel intellectualis sit ad unum et ad aliud, et ad unum et ad oppositum, consequens est, ut voluntas sive appetitus rationalis libere eligat unum vel alterum, vel detestetur unum vel alterum : aliter enim appetitus non responderet rationi, nec facultas motiva proportionaretur facultati nuntiantis : apprehensiva enim et motiva ad apprehensum (ut dicit Aristoteles in III de *Anima*) ad invicem habent se, sicut nuntians et exsequens.

Ad id quod inducitur, dicendum, quod, sicut dicit Anselmus, posse facere malum, nec est libertas, nec pars libertatis : sed in hoc consistit libertas confirmatorum in bono, quod libere et sine coactione et sine obligatione ad aliquid alterum volunt bonum hoc quod volunt : libertas autem obstinatorum in malo in hoc consistit, quod sine coactione volunt et eligunt malum hoc quod volunt, et eligunt ex obstinatione et pertinacia propriæ voluntatis.

Ad id quod quæritur, Quomodo dicitur substantia *incorporea ?*

Dicendum quod incorporeum et corporeum duobus modis dicuntur, scilicet a forma corporis quæ per essentiam est in corpore : quæ est longum esse, latum, et profundum. Et sic Angelus simpliciter substantia incorporea est, sicut et anima rationalis, et nullo modo substantia corporea : et esset Tertulliana hæresis sic animam vel Angelum dicere corporeum. Tertullianus enim dixit animam esse spiritum corporeum, lineamentis corporalibus figuratum : et similiter dixit de Angelo, propter hoc quod talibus lineamentis figurari aliquando A

[1] Cf. Opp. Alberti. Ia Part. Summæ theologiæ, Tract. XVIII, Quæst. 74. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

apparent, sensibili, vel imaginaria visione.

Dicitur etiam incorporeum et corporeum a proprietate consequente corpus, quæ est localitas : ex hoc enim quod corpus longitudine, latitudine, profunditate terminatum est, loco circumscriptum est : et termini sui interiores, qui sunt superficies ejus, terminantur ad superficies loci exterioris. Et hoc modo omne cujus extensio terminata est, corporeum dicitur, et anima, et Angelus, et omne creatum : ad omnem enim situm sursum, deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, terminatum est. Cum enim nihil sui sit extra terminos essentiæ suæ, relinquitur, quod terminetur ad id quod est supra ipsum, et ad id quod est infra ipsum, et ad id quod est a dextris, et ad id quod est a sinistris : et sic efficitur hic, ita quod non alibi, et non ubique. Et sic solus Deus ubique est, cujus essentia infinita est et nusquam deest : et hic simul et ubique nullis terminis inclusus, solus incorporeus est. Et sic dicit Damascenus Angelum esse corporeum respectu Dei : simpliciter tamen et primo modo accepta corporeitate, Angelus substantia incorporea est : et sic ponitur incorporeum in definitione Angeli.

2. Ad aliud dicendum, quod animal duobus modis dicitur, scilicet ab animalitate, et ab animeitate. Angelus a Gregorio dicitur animal, eo quod actum animeitatis et animæ rationalis assumpsit in prædicando Salvatorem. Et ex hoc non sequitur, quod sit animal ab animalitate dictum : et sic non sequitur ulterius, quod sit corporea substantia : hoc enim non competit nisi animali ab animalitate dicto : tale enim animal perficitur sensu tactus, ut dicit Avicenna, tactus enim non nisi corporum esse potest.

Et quod dicunt Philosophi Stoici, error est etiam secundum philosophiam : animal enim aereum esse non potest, eo quod aer figuras corporis animalis tenere non potest.

Ad id quod ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Deo ministrans :* dicendum, quod omnes ministrant, et superiores, et inferiores, et in æternum ministrabunt. Et ideo dicitur, ad Hebr. I, 14 : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi?* Sed verum est, quod inferiores ministrant per seipsos, superiores autem per inferiores, sicut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*[1], tractans illud Isaiæ, VI, 6 : *Volavit ad me unus de Seraphim.* Dicit enim, quod « ille qui purgavit Prophetam, de inferiori ordine fuit, sed vices superioris exercuit. » Ac si diceret inferior de superiori : Per me ille te purgat : sicut sæpe diximus quod lex divinitatis est, per prima media, et per media ultima reducere : et sic superiores illuminationes ministeriorum transfundunt super medios, et medii super inferiores, et sic quodammodo omnes ministrant. Et hoc ministerium non cessabit, nec ante diem judicii, nec post : ad hoc enim omnes creati sunt tam boni quam mali, quamvis mali per aversionem voluntatis aversi sunt ab illo : et ideo modo non ministrant, nisi ministerium valde large accipiatur pro exercitio tentationum, secundum quod dicit Gregorius, quod Deo militat etiam illud quod per malitiam voluntatis Deo obnititur et resistit. Et beatus Bernardus super *Cantica*, super illud Canticorum, I, 5 : *Filii matris meæ pugnaverunt contra me*, dicit sic : « Jucundum plane judicium, quod ille iniquus omnium humilium malleator, etiam nolens fabricet eis coronas perpetuas, dum omnes tentat, et ab hominibus superatur. » Sed hoc non vocatur ministerium proprie, sed potius ministerium primo modo dictum.

Ad id quod ultimo quæritur de hoc

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

quod dicit, *Immortalitatem non natura, sed gratia suscipiens :* dicendum, quod immortalitas dicitur multis modis. Uno enim modo dicitur immortalitas immutabilitas. Unde, I ad Timoth. vi, 16, super illud : *Qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*, dicit Glossa, quod « vera immortalitas est vera immutabilitas : quæ enim mutantur, in his ipsa mutabilitas nonnulla mors est. » Et ratio dicti est, quia quæcumque mutantur secundum formam, necesse est, quod destruantur in esse formæ secundum quam mutantur, et sic quodammodo moriuntur secundum aliquod esse. Et hoc modo Angelus non est immortalis, nisi sicut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*, quod « participatione æternitatis et beatitudinis divinæ Angelus beatus mutabilitatem suam nusquam exerit. » Sed vere et simpliciter solus Deus hoc modo immortalis est : quidquid enim in Deo est, Deus est, et mutari non potest, nec abjici, nec adjici per aliquam mutationem.

Secundo modo dicitur immortalitas ejus quod morti et corruptioni non subjicitur per aliquam causam naturalem, sicut sunt illæ duæ causæ quas induxit Philosophus. Et hoc modo Angelus immortalis est et incorruptibilis per naturam : quia scilicet non habet in se causas, quibus dissolvantur de necessitate principia essentialia ipsius, sicut habet homo et cætera animalia mortalia.

Tertio modo dicitur mortale sive corruptibile, quod quantum est de se, semper tendit ad non esse : sicut dicit Damascenus de omnibus his quæ a versione incipiunt, et ex nihilo producuntur in esse. Sæpius enim in antehabitis ostensum est, quod ea quæ ex nihilo sunt, secundum id quod sunt, et nihil sunt, et ex nihilo sunt. Et hoc modo omnis creatura, et spiritualis, et corporea, et mortalis est : et in nihilum tenderet, nisi manus omnipotentis Dei eam teneret, ut dicit Gregorius. Et hæc continentia in esse vocatur *gratia :* unde Angelus non natura, sed gratia habet, quod immortalis est. Hoc modo loquitur Plato in *Timæo* sic dicens : « Conditor universitatis Deus observanda jubet, sancitque oratione tali : O dii deorum, quorum opifex idemque pater ego : opera siquidem vos vestra dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubiles. » Omne siquidem quod conjunctum est, natura dissolubile est : hoc vero quod bona ratione junctum atque modulatum est, dissolvi velle non est Dei. Quapropter quia facti generatique estis, immortales nequaquam, nec omnino indissolubiles : nec tamen umquam dissolvemini, nec mortis necessitatem subibitis : quia voluntas mea major nexus est et vegetatior ad æternitatis custodiam, quam illi vitales nexus ex quibus æternitas vestra coaugmentata est atque composita ad mortis necessitatem. Omne autem creatum conjunctum est et compositum : quia in eo aliud est quod est et esse : et ideo omne creatum mortale et corruptibile est per naturam : nec est susceptibile immortalitatis, nisi per gratiam.

Et iste est intellectus definitionis Damasceni.

MEMBRUM II.

An definitio Angeli secundum Dionysium sit essentialis ?

Juxta hoc quæritur de definitione quam ponit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], ubi ostendens, quod neque in Angelis bonis est malum, dicit sic : « Si enuntiat bonitatem divinam boni- « formis Angelus, illud existens secun- « dum participationem secundario quod

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

« est secundum causam enuntiatum in « primo, imago Dei est Angelus, mani« festatio occulti luminis, speculum pu« rum, clarissimum, incontaminatum, « incoinquinatum, immaculatum, susci« piens totam (si est conveniens dicere) pul« chritudinem boniformis deiformitatis, « et munde resplendere faciens in seipso, « quemadmodum possibile est, bonitatem « silentii quod est in abditis. »

Objicitur autem circa istam definitionem primo sic : quia

1. Non videtur proprium boniformis Angeli, sive boni Angeli, enuntiare bonitatem divinam : omnia enim enuntiant bonitatem divinam quæ a bono facta sunt. Dictum enim est et probatum in tractatu de *bono* per verba Dionysii, quod bonum est, quod est a bono, et in bono plantatum, et ad bonum. Non ergo specialiter convenit Angelo enuntiare divinam bonitatem.

2. Adhuc, Ibidem in commento dicit Maximus : « *Boniformis* bene et veraciter in Angelis posuit : nam Deus essentialiter ipsum optimum cum sit, quæ post ipsum, ex participatione ac extrinsecus bona effecta sunt : appetitu enim circa bonum flagrant, et consequenter *boniformia* dicuntur, non bona per seipsa. » Ex hoc accipitur, quod boniformem esse non est proprium Angelis, sed commune omnibus his quæ a Deo bono facta sunt.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, quod *Angelus est imago Dei*. Hoc enim falsum videtur : quia

1. In primo libro *Sententiarum*, dist. XXXI, ex verbis Augustini et Hilarii probatur, quod soli Filio convenit esse imaginem Dei : videtur ergo, quod non convenit Angelo, quia de propriis Filii est, sicut dicit Apostolus, ad Coloss. I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis.*

2. Adhuc, Damascenus : « Ipse scilicet Deus Angelorum est factor et conditor, ex non esse ad esse eos deducens, secundum propriam imaginem creans eos [1]. » Ergo Angelus factus est secundum imaginem, vel ad imaginem. Cum ergo præpositiones transitivæ sint, et notent diversitatem : diversitas ex vi constructionis accipitur inter imaginem, et factum ad imaginem vel secundum imaginem : ergo si Angelus factus est secundum imaginem, Angelus non est imago.

3. Adhuc, Hilarius, « Imago est rei ad rem imitandam et coæquandam species indifferens. » Angelus non est species indifferens ad Trinitatem imitandam et coæquandam : ergo non est imago : et sic male dicit quando dicit, quod est imago Dei.

4. Si propter hoc aliquis dicat, quod Angelus est ad imaginem Dei, non imago : erit hoc contra Augustinum in sermone de *imagine* sic dicentem : « Nulli creaturæ dedit Deus ut esset ad imaginem, nisi soli homini. De nulla enim creatura legitur, Genes. I, 26, nisi de solo homine : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* »

5. Si forte quis dicat, quod uterque est ad imaginem, et homo, et Angelus, ut videntur dicere Sancti. Tunc quæratur, Cui per prius conveniat ? Et videtur, quod Angelo. Isidorus dicit : « Quanto simplicior est Angelo natura, tanto invenitur imago Dei in eo magis expressa. »

6. Adhuc, Constat, quod per potiora imitatur Angelus, quam homo : imitatur enim Angelus in lumine gloriæ, homo vero in lumine gratiæ : et sic videtur per prius convenire Angelo quam homini.

7. Adhuc, Ut dicit Aristoteles in libro de *Memoria et reminiscentia*, imago ab imitando dicitur : eo quod formam alicujus prius accepti repræsentat, et facit eam quasi præsentem. Sed Angelus plus repræsentat bonitatem Dei, quam homo.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

Ergo plus est ad imaginem, quam homo.

8. Adhuc, Videtur quod æqualiter homo et Angelus sint ad imaginem Dei : quia quod per idem convenit, videtur æqualiter convenire : sed per idem convenit homini et Angelo esse ad imaginem Dei, quia per memoriam, intelligentiam, et voluntatem : et hæc tria tam in homine, quam in Angelo sunt : et sic videtur æqualiter utrique convenire.

9. Si forte quis dicat, quod materia non convenit Angelo : memoria enim, ut dicit Damascenus, thesaurus est formarum prius acceptarum : et talis thesaurus non convenit Angelo, qui omnia vel in Deo vel in ipsa rerum præsentia videt, ut Dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1]. Contra : Certum est, quod secundum quod memoria est thesaurus sensibilium formarum prius acceptarum, non convenit Angelo : quia non accipit formas per sensus quas apud se teneat. Sed secundum quod memoria est, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate,* tentio notitiæ cujuscumque rei apud se est.Dicit enim, quod meminisse, est notitiam rei apud se tenere, et ad illam converti per intellectum. Sic constat, quod Angelo est memoria : et ita accipitur memoria quando ponitur pars imaginis : et sic redit, quod in Angelo sit imago sicut in homine, vel plus.

10. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate* disputat et inquirit, secundum quid imago Dei sit in homine ? Et ostendit, quod non secundum sensum, nec secundum rationis inferiorem partem, quæ mulier dicitur, sed secundum rationis partem superiorem, quæ contemplandis et consulendis superioribus inhærescit : et adhuc in illa est secundum mentem, quæ suprema pars ejus est : et dicitur a *metior*, *metiris*, ut dicit Damascenus, quia secundum illam quantum potest, commetitur se Trinitati personarum et origini unius personæ ex alia in una essentia. Propter quod ibidem dicit, quod etiam non est in mente secundum quod refertur ad ista inferiora, sed potius secundum quod refertur ad Deum, et capax ipsius est per aliquam similitudinem, quamvis imperfectam. Sed hæc capacitas vel plus vel æqualiter convenit Angelo cum homine : videtur ergo, quod vel plus convenit Angelo ad imaginem esse, quam homini, vel æqualiter homini et Angelo.

11. Adhuc, Glossa super illud Psalmistæ, Psal. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* : distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis, et similitudinis.

Et dicit, quod imago creationis est ratio : et hæc magis pollet in Angelo, quam in homine : unde in hac magis vel æque est Angelus ad imaginem, quam homo. Et sic videtur Angelus non esse imago, sed ad imaginem.

Dicit etiam Glossa, quod imago recreationis sunt fides, spes, et charitas. Et secundum hanc etiam cum Angelus loco fidei habeat apertam visionem, loco spei certam apprehensionem, et charitatem habeat perfectam, videtur magis esse capax Dei, quam homo, et sic plus ad imaginem.

Dicit etiam Glossa, quod imago similitudinis attenditur in memoria, intellectu et voluntate : quia sicut ex memoria oritur intellectus secundum actum, quando intellectus intuetur notitiam rei quam habet apud se : et sicut ex memoria et intellectu oritur voluntas, quando mens noscens se, intuens se, vult se, et amat se : ita ex Patre Filius, et ex Patre et Filio Spiritus sanctus qui amor est. Et sicut tres personæ in Trinitate sunt una substantia, una essentia, una vita, unus Deus : ita hæc tria in animo pro modo suo sunt una substantia, una essentia, una vita, una mens. Hoc autem est in Angelo sicut in homine, vel plus in

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 6.

Angelo, quam in homine : et sic videtur Angelus esse ad imaginem Dei sicut homo, vel plus quam homo.

Ex omnibus his arguitur, quod nec esse imaginem, nec esse ad imaginem potest esse propria differentia et essentialis Angelo, et sic in definitione ejus poni non debet.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Manifestatio occulti luminis.*

1. Lumen enim divinum non potest dici occultum : non enim potest esse occultum, quod se et omnia alia manifestat : lumen autem divinum est, quod se et omnia alia manifestat : ergo male dicit, *Occulti luminis.*

2. Adhuc, Majus in minori non manifestatur, nisi secundum partem, et sic tantum occultatur, quantum manifestatur. Cum ergo in infinitum majus sit lumen divinum, quam angelicum, non debet dici manifestatio occulti luminis, sed occultatio : et sic male ponitur in definitione, *Manifestatio occulti luminis.*

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Speculum purum.*

1. Hoc enim videtur non convenire Angelo, sed sapientiæ increatæ, quæ appropriatur Filio. Sapient. vii, 26 : *Candor est lucis æternæ, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius.*

2. Adhuc, Speculum est in quo resplendent res per reflexionem luminis ad ipsum : primum autem in quo resplendet sapientia ingenita, est sapientia genita, quæ est Verbum. Unde in Psalmo cix, 3 : *In splendoribus Sanctorum, ex utero ante luciferum genui te.* Et sic primo non convenit Angelo esse speculum, sed Filio Dei.

3. Adhuc, Actus speculi manifestare est : ergo cum ante dixit, *Manifestatio occulti luminis*, nugatorie videtur addere, *Speculum*, quod ad eumdem actum est.

Ulterius inculcatio verborum videtur esse quod dicit, *Purum, clarissimum, incontaminatum, incoinquinatum, immaculatum :* omnia enim hæc videntur ad idem pertinere : et sic videtur, quod inculcatio quædam est superflua.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Suscipiens totam* (*si est conveniens dicere*) *pulchritudinem boniformis deiformitatis.*

Scitur enim, quod non est conveniens dicere, quod aliquid secundorum totam possit recipere pulchritudinem boniformis Dei : male ergo dicit, *si est conveniens dicere.*

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Munde resplendere faciens in seipso, quemadmodum possibile est, bonitatem silentii quod est in abditis.*

Silentium enim quod est in abditis, in nullo possibile est resplendere : splendor enim est diffusio luminis ejus, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1] : et propter hoc in idem determinatur *bonum* et *lumen* : diffusio autem luminis, est productio omnium eorum quæ sunt : et sic non manet in abditis si splendet : nec manet in silentio, quia sicut dicitur, ad Roman. iv, 17, tunc *vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.*

Solutio. Dicendum, quod beatus Dionysius in illo loco vera et essentiali definitione non intendit definire Angelum, sed ex boniformitate Angeli intendit ostendere, quod malum non est in Angelo : sicut ante ostendit, quod malum non est quid existentium, neque quid in existentibus. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ a bono facta sunt, enuntiant Ad 1.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

bonum et ostendunt : neque hoc specialiter convenit Angelo, sed antonomastice convenit ei, eo quod hoc in bonis intellectualibus et divinis enuntiat, sicut causa enuntiatur in effectu, et sicut signum enuntiat signatum, et sicut nutus enuntiat hoc ad quod innuit, ut dicit Augustinus.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Maximus verum dicit : quia quæ participative bona sunt, non sunt essentialiter bona, ita quod bonitas sua sit essentia ipsorum : et hoc et non amplius intendit Maximus.

Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod *imago* dicitur dupliciter. Est enim imago imitans, et coæquans id quod imitatur, in essentia et in omnibus aliis attributis essentiæ : et hoc solum convenit Filio Dei, quia hæc est species indifferens : et hoc modo solus Filius imago Dei est. Et est imitans imago et non coæquans, sicut est imago Herculis, quæ non imitatur nisi in exterioribus lineamentis, et non coæquat ipsum : et hujus prototypus est Hercules, non tamen species indifferens et coæquata. Et hoc modo Angelus dicitur esse imago Dei non coæquans ipsum, sed imitans et repræsentans in quibusdam, et ex parte, non perfecte : propter quod etiam non tam dicitur imago, quam secundum imaginem, ut dicit Damascenus.

Ad 2. Ad dictum Damasceni jam patet solutio. Distantiam enim illam et diversitatem, quod non est coæquans, nec species indifferens : sed imitans et ex parte, notat præpositio *secundum* quam ponit Damascenus.

Ad 3. Ad dictum Hilarii similiter patet solutio per prædicta.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod secundum Augustinum in libro primo *super Genesim ad litteram*, imago dicitur quasi imitago, et potest notare imitationem in ratione principii potestatis, et in similitudine ordinis naturæ trium personarum in unitate essentiæ.

Si primo modo dicatur imago, solus Adam ad imaginem Dei factus est : in illo enim solo sicut in principio fuit tota universitas humani generis, quemadmodum ab æterno in Deo fuit tota universitas creaturarum omnium. Si autem imago dicat imitationem prælationis et potestatis, tunc homo qui factus est ut *præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ*[1], ut dominetur in terra, et subjiciat eam sibi, ad imaginem Dei est, et nulla alia creatura, nec Angelus, nec alia. Et hoc modo vir qui præest mulieri, ad imaginem Dei est, et mulier non perfecte. Et hoc modo intelligitur quod dicit Apostolus, I ad Corinth. xi, 7 : *Vir quidem non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est : mulier autem gloria viri est.*

Si vero imago dicat imitationem ordinis naturæ trium personarum in una essentia : tunc proprie imago in mente hominis est perfecte, et aliquo modo in Angelo est, eo quod in Angelo propter simplicitatem non ita repræsentatur origo potentiæ unius ex altera, sicut repræsentatur in mente hominis : et ita Angelus non ita expresse repræsentat ordinem naturæ originis personarum, sicut repræsentatur in mente hominis.

Ad Ad dictum Isidori dicendum, quod Isidorus refert dictum suum ad imitationem imaginis in capacitate Dei : magis enim capax Dei est Angelus, quam homo : quamvis aliqua anima, ut anima Christi, et anima beatæ Virginis, magis capaces fuerint, quam aliquis Angelorum : hoc enim non accidit animæ Christi in quantum fuit anima humana, sed in quantum est unita divinitati : nec accidit animæ beatæ Virginis, in quantum anima humana, sed in quantum ex conceptu Filii Dei super omnem creaturam repleta est omni gratia.

[1] Genes. I, 26.

Per hoc patet etiam solutio ad sequens. Angelus enim non capit potius, quam mens hominis : sed modo potiori capit idem, quia inter mentem hominis et Deum nihil est medium, sicut nec inter mentem Angeli et Deum.

Ad aliud dicendum, quod Angelus potiori modo repræsentat, sed non plus, vel aliud, sed idem.

Ad aliud dicendum, quod licet memoria, intelligentia, et voluntas, tam in mente hominis sint, quam in Angelo, tamen origo unius ex altero, non ita repræsentatur in Angelo sicut in homine. Et hoc est, quia Angelus, vel in verbo vel in præsentia rerum habet stantem intellectum, et non discurrentem, quemadmodum intellectus hominis discurrit, nunc ad memoriam, nunc ad phantasmata, nunc ad res in sensu præsentes.

Ad aliud dicendum, quod memoria secundum quod accipitur ab Augustino, et est pars imaginis, est in Angelo : sed notitia rerum non est in eo per formas acceptas vel habitus acquisitionis, sed per formas et habitus concreatos sibi : et ideo non habet ita discurrentem intellectum quemadmodum homo.

Ad aliud dicendum, quod imago Dei non est in homine, nisi secundum mentem, ut dicit Augustinus, et non est in ea, nisi secundum quod ad Deum refertur, ita quod sit actus imitans : si enim in seipsis considerentur illæ tres potentiæ, potentia imitantes sunt, et non actu : et hoc modo bene sunt in Angelo, et etiam modo potiori : sed quantum ad repræsentationem originis personarum, plus sunt in homine, quam in Angelo.

Ad aliud dicendum, quod imago triplex est, sicut Glossa dicit : sed ratio ut ratio, non ita est in Angelo sicut in homine : ratio enim ut ratio, virtus collativa est, et confert principia conclusioni : intellectus autem Angeli est stans in uno simplici : propter quod etiam Angelus dicitur magis substantia intellectualis, quam rationalis.

Similiter licet Angelus habeat loco fidei visionem, et loco spei comprehensionem, et charitatem habeat perfectam : tamen hæc non habet ut recreantia, sed ut beatitudinem perfectam constituentia : et ideo non habet imaginem recreationis.

Similiter licet habeat memoriam, intelligentiam, et voluntatem : tamen ita in his non repræsentatur ordo naturæ, qui est secundum originem personarum unius ex alia, quemadmodum in potentiis quæ sunt in mente hominis, ut dictum est. Secundum tamen quod imago imitago dicitur, et imitatur in potioribus bonis, intellectualibus scilicet et divinis : sic imago ponitur in boniformitatibus Angeli, in descriptione Angeli introducta.

Ad id quod ulterius quæritur de *manifestatione occulti luminis*, dicendum, quod lumen et se et omnia alia manifestat, sed in se acceptum excellit visus nostros, et fit intolerabile nobis, ut in *Mystica theologia* dicit Dionysius. Sicut lumen in rota solis intolerabile visibus nostris est, diffusum tamen in medio perspicuo efficitur nobis tolerabile et manifestum, ita lumen divinum in se occultum nobis est, receptum autem in Angelica creatura, in claritate manifestatur : et hoc intendit dicere Dionysius. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc verum est, quod non manifestatur in Angelo nisi secundum partem : totum enim non comprehenditur nisi a seipso : et illa manifestatio secundum partem, vocatur manifestatio nobis et creaturæ facta. Et hoc est quod dicit Augustinus : « Videre Deum possumus, comprehendere vero minime : ipse enim solus comprehensor suiipsius est. » Ad 2.

Ad id quod ulterius quæritur de *speculo*, dicendum, quod speculum esse primo et per se convenit sapientiæ divinæ, in qua species ideales omnium resultant : sed modo quodam secundario convenit Angelo, in quo suo modo resultant boniformitates luminis divini. Ad 1.

Ad 2. Per idem patet solutio ad sequens. Filius enim secundum quod est sapientia genita, speculum est primo et per se, totum quod est in Patre repræsentans : Angelus autem suo modo speculum est, ut dictum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod actus speculi manifestare est, sed non simpliciter, sed manifestare receptum et per reflexionem : et ideo modum manifestationis addit speculum, quem non dicit manifestatio simpliciter : propter quod non est nugatorie additum.

Ad aliud dicendum, quod non est inculcatio verborum. *Purum* enim dicit naturæ puritatem. *Clarissimum* dicit intellectualis naturæ perspicuitatem, quasi quod recipit in profundum sui boniformitates divini luminis. *Incontaminatum* autem dicit, eo quod terrena natura cui uniatur, non est obscuratum sicut mens hominis. Sapient. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Incoinquinatum* dicit macula originalis peccati non fœdatum. *Immaculatum* dicit labem actualis peccati non habens.

Ad id quod ulterius quæritur, *Si est conveniens dicere*, dicendum, quod propter hoc dicit : *Si est conveniens dicere*, ut notetur totalitas ex parte suscipientis, et non ex parte suscepti : suscepit enim secundum optimum naturæ, et secundum optimum gratiæ et gloriæ : et hoc vocatur totum quantum conveniens est creaturæ. Ipsum autem secundum seipsum totum, nulla creatura suscipere potest.

Ad ultimum dicendum, quod secundum quod in seipso est, semper in abditis est : et silent de eo, ut dicit Ambrosius, non solum linguæ hominum, sed etiam Angelorum : sed secundum quod est refulgens in alio, semper resplendens est, et munde : et sic omnia vocantur ab ipso : et sic resplendens esse et in abditis occultari, et silentium esse de ipso, et omnia vocari ad esse non sunt opposita.

QUÆSTIO VII.

Quæ sit causa multiplicationis in Angelis [1] ?

Tertio quæritur, Quæ sit causa multiplicationis in Angelis ?

Numerus enim Angelorum quasi infinitus distribuitur in Scriptura. Ad Hebr. XII, 22 : *Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem cœlestem, et multorum millium Angelorum frequentiam.* Matth. XXVI, 53 : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum ?* Si legio est sex millia sexcenta sexaginta sex, sicut in vita beati Mauritii dicitur, tunc legiones fere habebant duodecim millia octoginta sex. Et similiter, Daniel. VII, 10 : *Millia millium ministrabant ei, et decies*

[1] Cf. Opp. B. Alberti Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 28, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

millies centena millia assistebant ei. Quod tractans Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, sic dicit : « Et hoc autem dignum, ut æstimo, intellectuali cognitione : quia eloquiorum de Angelis traditio millies millia esse ait, et decem millia, et decies millies, secundum nos sublimissimos numerorum in seipsam revolvens et multiplicans, et per hos aperte signans innumerabiles cœlestium essentiarum ordinationes. Multæ enim sunt beatæ militiæ supermundalium intellectuum infirmam et coarctatam superantes materialium secundum nos numerorum commensurationem : et a sola cognita (alias, gnostica) definite secundum ipsam sunt mundana et cœlesti intelligentia et scientia [1]. »

Quæritur ergo, Quæ sit causa tantæ multitudinis Angelorum ?

Videtur enim, quod non debeat esse nisi unus Angelus :

1. Etenim secundum Boetium et omnes Philosophos, causa quæ multiplicat aliquid in uno genere, est quod immortalitatem et permanentiam in uno solo possidere non potest propter naturæ corruptibilitatem et mortalitatem : sed Angelus immortalis et incorruptibilis est secundum naturam : ergo in uno solo quolibet possidet sui esse permanentiam : superflua est igitur multiplicatio.

2. Adhuc, Quæ magis accedunt ad unum primum, magis debent stare in unitate, quam in multitudine : dicit enim Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, quod quæ spheræ plus accedunt ad motorem primum, simplicioris motus et pauciorum motuum sunt, quam illæ quæ plus distant : ergo videtur, quod materialia, quæ maxime distant a primo uno simplici, in majori multitudine debent esse, quam spirituales substantiæ et intellectuales, quæ maxime accedunt ad unum primum simplex : ergo Dionysius male videtur dicere in præinducta auctoritate, quod numerus Angelorum excedat omnem secundum nos materialium coarctatam multitudinem.

3. Adhuc, Secundum Philosophos, ut dicit Aristoteles in III *Physicorum*, divisio causa numeri est : et divisio unius generis secundum esse per diversas differentias constitutivas, est causa numeri specierum, et divisio materiæ sub uno communi quod est species per diversitatem formarum individuarum, causa numeri individuorum est : propter quod dicit Boetius in commento super Porphyrium, quod species est totum esse individuorum : intelligentes, quod quidquid est post speciem, est de individuantibus : inter quæ principalis est hæc materia participans formam specificam hoc accidente incommunicabili : et ideo dicit Porphyrius, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo, sicut divisione participatæ speciei unus homo secundum speciem efficitur plures homines et multi.

Quæritur ergo, Ex quo omnes Angeli conveniunt in hoc communi, quod sunt spiritus intellectuales, quid sub hoc communi potest accipi, quod divisum per differentias et individuantia, tantam possit constituere multitudinem Angelorum, sive specie, sive numero differentium ? Et non erit assignare aliquid tale : quia nihil est divisibile, nisi quantum : substantia autem angelica, nec potentia ut materia generabilium, nec actu ut corpus, quantitatis alicujus particeps est : videtur ergo, quod Angelorum non sit tanta multitudo, ut dicit Scriptura.

4. Si forte quis dicat, quod propter ministerium quod multiplex est, multiplicantur Angeli. CONTRA : Ministerium accidit Angelo, vel ex amore, ut dicit Ierotheus, sive charitate, quæ movet superiora ad inferiorum providentiam : vel ex obedientia Dei superioris hoc imperantis. Nihil autem accidens pure dividit aut multiplicat substantiam. Ergo

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 14.

per ministerium cum accidentale sit, Angelus nec dividitur, nec multiplicatur substantia angelica.

5. Sed si iterum aliquis dicat, quod hoc est propter hominum custodiam quibus deputantur : tunc essent tot Angeli, quot futuri sunt homines. Et hoc confirmatur per illud Deuteronomii, xxxii, 8, secundum translationem Septuaginta : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei [1]. » Hoc erit contra Dionysium, qui dicit, quod multitudo Angelorum vincit omnem circa nos materialium coarctatam multitudinem.

6. Adhuc, Custodia hominis ab Angelo, sicut jam dictum est, accidentalis est Angelo, et consequens esse ipsius et officium ; sed multiplicans substantiam Angeli, antecedens est esse ipsius, et est de principiis constituentibus esse substantiale ipsius, sicut apparet in omnibus aliis per inductionem quæ multiplicantur sub uno communi.

7. Adhuc, Unus potest custodire multos, sicut dicitur, Eccli. xvii, 14, quod *in unamquamque gentem præposuit rectorem* : et sicut dicitur, Daniel. x, 20, quod *cum ego egrederer, apparuit princeps Græcorum veniens.* Et ibidem, post pauca, ℣. 21 : *Nemo est adjutor meus in omnibus his, nisi Michaël, princeps vester.* Et sic non est necesse, quod ad numerum custoditorum custodes multiplicentur : quinimo esset superfluum, cum unus possit custodire multos.

Si propter hoc aliquis dicat, quod Angeli sunt intelligentiæ quibus datum est movere corpora cœlestia : et ad numerum corporum cœlestium et motuum multiplicantur Angeli. Hoc frivolum est :

1. Scitum enim est, quod alia est multiplicatio ordinum intelligentiarum, quæ secundum Philosophos multiplicantur in decem ordines : et sunt intelligentiæ activæ, quæ utuntur motibus orbium suorum, ut dicit Philosophus, sicut intellectus practicus utitur manu. Frivolum ergo est, quod ad numerum motuum superiorum dicantur multiplicari Angeli.

2. Adhuc, Intelligentia a nullo loco recedit, et ad nullum de novo venit. Angelus sæpe de uno loco venit ad alterum, propter quod et *Angelus* vocatur, hoc est, nuntius : frivolum ergo est dicere, quod intelligentia movens aliquid corporum cœlestium sit Angelus.

3. Adhuc, Intelligentia numquam assumit corpus in quo appareat, nec assumere potest : cum secundum Philosophos sit ubique et semper, sicut universale : Angeli autem sæpe assumunt corpora, et in his conversantur cum hominibus : intelligentia ergo non est Angelus.

Solutio. Dicendum, quod sicut Job, xxx, 2, dicitur, numerus Angelorum sive cœlestium militum incertus est homini : eis tamen certum est, ex quot hominibus salvandis ruina Angelorum possit reparari. Unde Augustinus in libro *Enchiridion* dicit sic : « Non pro Angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro Angelis fit quidquid hominibus per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias quas inter homines et sanctos Angelos peccata fecerunt, ex ipsa hominum redemptione ruinæ illius Angelicæ detrimenta reparantur. Et utique noverunt sancti Angeli docti a Deo, cujus veritatis æterna contemplatione beati sunt, quanti numeri supplementnm de genere humano integritas illius civitatis exspectet [2]. » Ex quo accipitur, quod licet nobis incognitus sit numerus eorum, tamen eis est cognitus numerus electorum homi-

[1] Vulgata habet, Deuter. xxxii, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 61.

num, ex quibus ruina cœlestis civitatis est reparanda.

Per quod etiam, ad Hebr. I, 14, dicitur, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi* : et ministrant non tantum in custodiendo hominem, sed in omnibus creaturis mundi, quæ sunt instrumenta divinæ potestatis ad hominem erudiendum vel corrigendum. Unde Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* : « Cum ea visa per Angelorum obedientiam desuper ministrantur, pervenit jussio Dei non solum ad homines, nec solum ad aves et pecora, verum etiam ad ea quæ sub aquis latent, sicut ad cetum, qui glutti-vit Jonam. Nec solum ad ista majora, verum etiam ad vermiculum : nam et huic legimus divinitus jussum, ut radicem cucurbitæ roderet sub cujus umbraculo Propheta requieverat [1]. Si enim homini donavit Deus, sic eum instituens, ut etiam carnem peccati portans, possit non solum pecora et jumenta suis usibus subdita, et non solum domesticas aves, verum etiam liberæ voluntatis quaslibet etiam sævas feras et capere, et mansuetas facere, et eis mirabiliter imperare, potentia rationis, non corporis : cum earum appetitus et dolores captans, paulatimque illiciendo, premendo, laxandoque moderans, agresti eas exuit consuetudine, et tamquam humanis moribus induit : quanto magis Angeli hoc possunt, qui jussione Dei in ipsa ejus quam sempiterne intuentur, incommutabili veritate perspecta, moventes se per tempus, et corpora sibi subdita per tempus et locum, agilitate mirabili et jussa quibus moveantur, et appetitum carnalis indigentiæ possunt efficere omni animæ vivæ, ut quo eam venire opus est, nesciens abducatur [2]. »

Dicendum ergo, quod causa multitudinis Angelorum duplex est, scilicet multiplicitas ministerii ad indigentiam hominis ordinati, quod non in uno vel in certo numero comprehensis rebus fit, sed in omnibus creaturis hujus mundi, ex quibus vel erudiri, vel corrigi, vel adjuvari corporaliter vel spiritualiter homo potest ad salutem corporalem vel spiritualem.

Alia causa est multitudinis Angelorum : quia bonitatis et liberalitatis divinæ est, non uno modo vel certo numero comprehenso communicare creaturæ beatitudinem suam et lumen in theophaniis descendentibus ab ipso, sed omni modo qui pertinet ad ornatum regni, et omni modo perfectæ potestatis, et omni modo perfectæ operationis, ut dicit Dionysius. Et ideo infinitos quoad nos fecit Angelos, ut omnis modus communicationis illuminationum a magnificentia divina in Angelis manifestetur. Et hoc intendit Propheta Daniel. VII, 10, cum dicit : *Millia millium ministrabant ei :* per hoc innuens multiplicitatem ministerii. *Et decies millies centena millia assistebant ei* : per hoc innuens supereffluentem magnificentiæ suæ bonitatem in infinitis modis quoad nos participatæ illuminationis et beatitudinis suæ : qui ad nullum numerum materialium et coarctatum apud nos redigi possunt : sic enim limitaretur et coarctaretur supereffluens modus participationis bonitatis ejus. Et hoc est quod intendit dicere Job, XXV, 2 : *Numquid est numerus militum ejus ? Et super quem non surget lumen illius ?*

His duabus causis quidam adjungunt tertiam, quæ quasi civilis est. Dicunt enim, quod sicut in humanis de magnificentia regali est, quod innumerabiles habeat ministros ad curiæ regalis frequentiam pertinentes, et innumerabiles proceres gloriæ regali assistentes : ita multo magis pertinet hoc ad magnificentiam Regis cœlestis, ut innumerabiles sint ministrantes, et innumerabiles as-

[1] Cf. Jonæ, IV, 7.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 14.

sistentes. Et videtur hoc innui cum dicitur, III Regum, xxii, 19, ubi dicit Michæas Propheta : *Vidi Dominum sedentem super solium suum, et omnem exercitum cœli assistentem ei a dextris et a sinistris*. Et sic intelliguntur tres auctoritates præinductæ, scilicet ad Hebr. xii, 22, de Evangelio Matth. xxvi, 53, et Daniel. vii, 10.

Ad 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum, quod illa causa quam ponit Boetius et Philosophi,non est nisi in corruptibilibus, ubi multiplicatio unius est ex altero, propter naturam fugientem. In cœlestibus autem sapientia ordinans est, et multiplicans secundum multiplicitatem ministerii vel participationis illuminationum, ut dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod quæ originaliter accedunt ad unum secundum participationem formæ unitatis, illa magis sunt unum : sed quæ accedunt ad unum secundum multiplicitatem ministerii illius, et multiplicem modum participationis illuminationum ejus, non stant in uno. sed in multis.

Et quod dicit Dionysius, quod excedunt coarctatam materialium multitudinem secundum nos, ideo dictum est, quia materialium multitudo secundum nos, secundum potestatem naturæ est se multiplicantem : et hæc potestas coarctata est : multitudo autem cœlestium spirituum est secundum superfluentem magnificentiam bonitatis divinæ, quæ potestas numquam coarctari vel limitari potest.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod unum divisibile in multa non est causa multitudinis, nisi in materialibus. In cœlestibus autem non est sic : sed potius in cœlestibus sicut multiplicantur lumina materialia a sapientia divina, non per materiæ divisionem, sed in administrationem generationis et corruptionis inferiorum, in quibus, ut dicunt Philosophi, orbis lunæ movet aquam, et orbis solis ignem, et orbis quinque aliorum planetarum, scilicet Saturni, Jovis, Martis, Veneris, et Mercurii, movent aerem, propter quod in aere motus sunt multi : et orbis stellarum fixarum cum omnibus imaginibus et stellis, quæ in ipso sunt, movent terram ad multiplices figuras et formas generatorum et corruptibilium : ita eadem sapientia ordinans curiæ cœlestis magnificentiam, causa est multitudinis spirituum cœlestium, ministrantium, et assistentium summo Regi.

Ad aliud dicendum, quod per ministerium non dividuntur, nec multiplicantur, sed potius per ordinem sapientiæ, qui ministeria non vult confundi, sed unumquodque in ordine et vice sua ministrare.

Ad aliud dicendum, quod custodia non est causa tantæ multitudinis, sicut bene probatur objiciendo : nec statuti sunt termini populorum juxta numerum Angelorum, nisi secundum modum participationis fortis in beatitudinem : ad sortes enim beatitudinis Angelorum assumuntur homines, ut dicit Gregorius.

Ad aliud dicendum, quod custodia non est causa tantæ multitudinis, ut dictum est, sed ordinatrix sapientia, et hæc præcedit esse Angeli ut principium efficiens.

Ad aliud dicendum, quod provinciales Angeli multos custodiunt : nihilominus unicuique deputatur unus Angelus in custodiam. Concedimus tamen, quod custodia non est causa tantæ multitudinis Angelorum.

Ad aliud quod objicitur de intelligentiis, dicendum quod hoc frivolum est dicere, sicut bene probant objectiones, et nos inferius in proprio loco ostendemus, ubi tractabimus de *differentia Angeli et intelligentiæ*.

Duo ultima quæ sequuntur, concedenda sunt. Nulla enim est talis causa : nec hoc dixerunt primi philosophantes, sed quidam Judæi, Rabbi Moyses scilicet, et Isaac, frivole volentes reducere opiniones Philosophorum ad dicta Legis. Unde etiam Rabbi Moyses dicit, quod Angeli

non veniunt ad nos, nisi in signis per visiones somniales, et in effectibus per immutationes corporum. Unde super illud Genesis, xxxviii, 15, ubi Judas vidit Thamar in bivio, dicit, quod tetigit eum angelus concupiscentiæ. Et frivola et absurda sunt secundum Catholicam fidem.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Angeli inter se differant specie, vel genere, vel numero solo [1] ?

Quarto quæritur, Utrum Angeli a se invicem differant specie, vel genere, vel numero solo?

Et videtur, quod singuli differant specie ab aliis.

1. Constat enim, quod multiplicatio quæ ex æquo est sub uno communi, quod se habet ad multa differentia non per materiam, est per species dividentes illud commune : Angeli omnes multiplicantur sub uno communi, quod se habet ut genus ad species illas, et hoc commune est substantia spiritualis intellectualis : ergo videtur, quod differentia eorum ad invicem est per species : ergo singuli a singulis differunt specie.

2. Adhuc, Commune substantiale non contrahitur ad hoc vel illud, nisi differentia constitutiva vel materia : constat autem, quod hoc commune quod est substantia intellectualis in Angelis, ad hunc et illum non contrahitur per materiam : relinquitur ergo, quod contrahatur per formam, quæ est differentia constitutiva. Differentia autem constitutiva cum genere facit speciem, ut dicit Porphyrius: ergo videtur, quod singuli sint in singulis speciebus, et quod singuli a se invicem differant specie.

3. Adhuc, Proportio est et similis habitudo luminum cœlestium corporalium ad lumina cœlestia spiritualia : sed lumina cœlestia corporalia singula a singulis differunt specie, ut vult Philosophus, quia quodlibet est ex materia sua tota : propter quod etiam non sunt transmutabilia ad invicem : ergo videtur etiam, quod lumina spiritualia cœlestia a se invicem differant specie, ita quod singula singulas habeant species.

4. Adhuc, Quorum est una natura speciei, eorum est una participatio eorum quæ consequuntur naturam illam : ergo a destructione consequentis, quorum non est una participatio consequentium naturam unam in communi, eorum non est una natura communis in specie : constat autem, quod simplicitas essentiæ, perspicacitas intelligentiæ, consequentia sunt propriam naturam angelicam : et hoc, ut dicit Augustinus et ponitur in libro II *Sententiarum*, distinct. III, participant Angeli inæqualiter : ergo videtur, quod non participent naturam unam

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I[a] Part, Summæ de Creaturis, Quæst. 28, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Commentarios Doctoris nostri in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 7. Tom. XXVII.

in specie singuli : ergo in singulis sunt speciebus.

3. Adhuc. Multiplicatio per numerum sub una specie (ut dicunt Boetius et Philosophi omnes naturales) non convenit nisi naturæ mortali, quæ ideo se multiplicat per successionem, ut esse divinum quod in se tenere non potest, teneat in succedente, quod quasi pro pignore retinet : propter quod etiam nati pignora dicuntur. Cujus signum est, quia animalia parva, quorum vita brevis secundum naturam, sicut dicit Philosophus, multæ sunt generationis, et multum ponunt in semine, eo quod in paucis non diu salvaretur species, sicut patet in vermibus, parvis avibus, et parvis animalibus. Sed natura angelica non est mortalis : non ergo indiget multiplicatione sub una communi specie, in qua teneatur esse divinum specificum illud : videtur ergo, quod singuli in propriis sint speciebus.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Angeli de una hierarchia plus differunt ab Angelis de alia hierarchia, quam Angeli ejusdem ordinis differant a se invicem : si ergo Angeli ejusdem ordinis a se invicem differant specie, Angeli diversarum hierarchiarum differrent a se invicem genere : et sic non solum specie differunt Angeli, sed etiam genere.

2. Adhuc, Videtur quod omnes sunt ejusdem speciei. Quorum enim unum est nomen in communi, natura eorum est una et definitio secundum nomen illud, nomen enim et definitio ejusdem naturæ sunt, et non differunt nisi per implicitum et explicitum : quia quod definitio dicit explicite, hoc nomen dicit implicite. Sed omnes conveniunt in tribus, ut dicit Dionysius : omnes enim dicuntur *cœlestes essentiæ*, omnes dicuntur *cœlestes virtutes*, et omnes dicuntur *Angeli*. Et Dionysius reddit rationem de singulis horum : dicit enim, quod *cœlestes essentiæ* dicuntur omnes, quia hoc commune quod est cœlestis essentia, æqualiter participant : omnes enim in cœlo empyreo creati sunt, et omnes ad ministerium regni cœlestis ordinati sunt. *Cœlestes* autem *virtutes* dicuntur, ut dicit Dionysius, quia omnes ad actus ministerii sui virtutem plenam acceperunt : propter quod in ordinibus singulis ordinati sunt : ordo autem, ut dicit Priscianus, pars potestatis est. *Angeli* vero dicuntur : quia Angeli inferiorem ordinem tenent. Ita autem est in omnibus potestatibus virtualibus, quod omnes superiores participant dona inferiorum excellenter et eminenter, inferiores vero dona superiorum minime : et sic quidquid convenit inferioribus Angelis, convenit omnibus superioribus, sed non e converso, scilicet quod convenit superioribus, convenit inferioribus Angelis. Et quia omnes participant donum Angelorum, omnes vocantur *Angeli* : et quia non omnes participant dona superiorum, ideo non omnes dicuntur Cherubim, vel Seraphim, vel Throni, et sic de aliis descendendo. Videtur ergo, quod omnes sint ejusdem speciei secundum naturam quæ est cœlestis essentia, et non differant nisi potestatibus et donis.

3. Adhuc, Proportio est, et similis habitudo militiæ regis terreni ad militiam Regis cœlestis : sed in militia regis terreni, sicut David, Salomonis, et aliorum, tota militia est unius speciei, licet inter se differant dignitatibus et potestatibus et ornatu ad dignitates illas pertinentibus : ergo videtur, quod similiter sit in militia Regis cœlestis : et sic omnes Angeli erunt ejusdem speciei secundum naturam, qua cœlestes essentiæ sunt et substantiæ intellectuales, secundum quod intellectuale a deiformi intellectu denominatur, ut dicit Dionysius : et non differunt nisi potestatibus et donis, quibus in ordinibus constituuntur.

4. Adhuc, Omnes sunt lumina divina, ut constat, et specula clarissima luminis divini manifestativa : et quorum est una perfectio secundum virtutem quam nati sunt suscipere, eorum est una natura communis secundum speciem. Cum ergo omnium Angelorum una perfectio sit secundum lumen deiformis intellectus,

quam non reciperent, nisi nati essent eam suscipere, videtur quod omnibus Angelis sit una natura communis in specie. Prima probatur ex inductione in hominibus : omnis enim homo natus est suscipere virtutem moralem et intellectualem, et suscipit per assuetudinem et doctrinam, nisi naturale occurrat impedimentum, ut in morionibus : propter quod dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod innati sumus virtutes suscipere. Perficere autem est in assuetudine in virtute morali, vel doctrina in virtute intellectuali : et si aliquid sit, cui non est innatum aliquid suscipere, numquam per assuetudinem vel doctrinam suscipiet illud : sicut lapidi non est innatum sursum ferri, et ideo per assuetudinem numquam assuescet sursum ferri, etsi millies sursum jaciatur. Et sic habetur propositum, scilicet quod si omnes Angeli perceptibiles sint luminis secundum deiformem intellectum, una natura est in omnibus illis secundum speciem, secundum quam perceptibiles sunt luminis illius ut suæ propriæ perfectionis.

5. Adhuc, Si distinguerentur Angeli in diversas species, tunc secundum virtutem assistricem, et secundum virtutem ministratricem maxime deberent distingui : sed secundum illa virtutes non distinguuntur : dicit enim Beda, quod « iidem qui ministrant, assistunt dum ministrant, et intra Deum currunt quocumque mittantur. » Si ergo secundum hoc non distinguuntur in diversas species, tunc nec secundum alia officia ordinum in diversas species distinguuntur.

Si quis dicat per illud Matthæi, xxv, 15, quod Deus dat *unicuique secundum propriam virtutem*, et quod diversitas illius virtutis cognoscitur ex diversitate donorum, et indicat diversitatem naturæ secundum speciem. Hoc nihil habet probabilitatis : quia in eadem natura secundum speciem, sicut in homine, diversitas virtutis est ex diversa perspicacitate intellectus, vel diverso conatu ad cultum illius virtutis, vel ex diversa nobilitate naturæ, ex puritate vel impuritate proveniente. Et non posset assignari causa, quare non esset similiter in Angelis, ex quo ab Augustino expresse determinatum est, quod differunt simplicitate essentiæ, et perspicacitate intellectus.

Solutio. Dicendum, quod circa istam materiam tres sunt opiniones solemnes. Solutio.

Aliqui dixerunt, quod singuli Angeli a singulis differunt specie, et consenserunt in rationes primo inductas.

Alii probabilius dixerunt, quod Angeli unius ordinis, sunt unius speciei : diversorum ordinum, diversarum specierum : dicentes, quod sub uno communi quod est species, omnium ordinatrix sapientia Dei multiplicat personas angelicas, propter multiplicitatem ministeriorum et officiorum ad ornatum regni cœlestis pertinentium.

Tertii dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, differunt tamen hierarchiis et ordinibus, eo quod quidam sunt quasi agalmata divina juxta Deum existentia, et quasi continue in Deum motum habentia, vel per ignem charitatis, vel secundum perceptionem illuminationis veritatis, vel per susceptiones divinas : eo quod in omni materialitate Deum suscipiunt, et deiferi sunt.

Alii secundum diversitatem potestatis, diversitatem accipiunt ordinum et agminum. Quidam enim ex multa possessione verorum, pulchrorum, et bonorum, superpositi sunt, ita quod altitudinis et dominationis incessanter sunt appetitivi, et ad scabellaria et conculcabilia inferiora indignationis oculos numquam respiciunt. Quidam virtute, quæ est extremum in bono, et medium in actione et passione, ita excedunt, quod omnem voluntatem Dei possunt perficere, et bonam, et beneplacentem, et perfectam, nullo sibi valente obsistere impedimento. Quidam vero libera severitate arcere valent malitiosam potestatem, ne quantum vellet nocere possit, nec bonum ordinationis divinæ valeat impedire. Alii

distinguuntur secundum perfectionem operationis, ad administrationem regni cœlestis pertinentis : hoc enim primo perficitur in legibus æquissimis, in officiis propriis unicuique personæ deputatis, in definitionibus consiliorum, et in forma boni secundum unamquamque personam. Et sic dividunt eos in tres trinos ornatus.

Et quia hæc sententia Sanctis congruit, et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opinioni consentiendum esse, sicut persuadent rationes ultimæ inductæ.

Ad 1. Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod non semper est verum, quod multiplicatio quæ est sub uno communi non per materiam contracto, sit per speciem, vel per essentialem differentiam : sed in logicis est verum, et in naturalibus. In civilibus autem non est verum. In civilibus enim multiplicatio est ad ministeria per ordinationem politici sapientis : et sicut sæpe dictum est, distributio regni cœlestis magis similis est politicis, et civilibus, quam sit logicis et naturalibus : cujus signum est, quod regnum cœlorum etiam *civitas* vocatur.

Ad 2. Ad aliud eodem modo respondendum est, scilicet quod non tenet in distributione et multiplicatione civili.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod lumina corporalia cœlestia ad aliud sunt, quam lumina spiritualia : corporalia enim sunt ad movendum materiam generatorum et corruptorum in diversas species et figuras et dispositiones et periodos, et propter hoc illa necesse fuit differre specie et forma ab invicem : lumina autem spiritualia multiplicantur ad ministeria, et propter hoc illa conveniens fuit convenire in forma et specie.

Ad aliud dicendum, quod hæc est vera, quod quorum est una materia communis, illorum est una participatio eorum quæ sequuntur naturam illam : sed non oportet, quod uno modo : sicut patet in homine, cujus naturam consequitur risibile et intellectuale esse : tamen non uno modo participant, unus enim homo risibilior est alio, et alius intellectualior alio, cum tamen quilibet sit risibilis et intellectualis. Et ita est in Angelis : licet enim omnes sint simplicis essentiæ et perspicacis intelligentiæ, tamen unus est simplicior alio, et alius perspicacior alio : et hoc non impedit quin omnes sint unius speciei communis.

Ad aliud dicendum est, quod in natura mortali causa multiplicationis est, quæ dicta est in objectione : sed in natura angelica alia causa est, quæ similis est politicæ sive civili, ut jam sæpius dictum est.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod si esset multiplicatio logica vel etiam physica, tunc procederet objectio : sed quia non est talis, non sequitur, nisi quod differant sacro ordine, et sacra actione. Hierarchia enim non dicit nisi sacrum principatum et sacram actionem.

Omnia quæ ulterius inducta sunt, procedunt ex dictis Sanctorum quæ inter omnia plus concordant.

QUÆSTIO IX.

Utrum Angeli differant specie ab animabus rationalibus [1] ?

Quinto quæritur, Utrum Angeli differant specie ab animabus rationalibus ?

Et videtur, quod non.

1. Quæcumque enim conveniunt genere et differentia, conveniunt specie. Angelus et anima rationalis conveniunt genere et differentia : utrique enim, ut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. I, spiritus rationalis est : et constat, quod spiritus est genus, rationalis autem differentia : ergo constat propositum, quod genere et differentia conveniunt, et sic ejusdem speciei sunt.

2. Si quis dicat, quod rationale diversimode hinc inde sumitur : cum enim dicitur Angelus *rationalis*, rationale pro intellectuali sumitur : cum vero dicitur anima *rationalis*, sumitur pro ratione inquisitiva quæ componit unum cum alio, et confert unum alteri, et facit currere causam consequentiæ in causatum consequens : et sic inde æquivoce sumitur. Contra : Aristoteles in III de *Anima* sic dicit : Intelligentia est indivisibilium in quibus non est falsum. In quibus autem verum et falsum est, jam compositio quædam intellectuum est. » Et ex hoc accipitur, quod Aristoteles vult, quod intellectus in uno stans, et intellectus componens unum alteri, sive conferens unum alteri, non referantur ad diversas naturas sive potentias, sed ad eamdem : ergo licet sit homo rationalis intellectu conferente, Angelus autem intellectu non conferente, per hoc non differunt secundum naturam et speciem, sed conveniunt.

3. Adhuc, Angelus habet virtutem collativam sicut et homo, et scit conferre principia principiatis, et scit virtutem argumentorum et syllogismorum melius homine : rationalis est ergo ratione conferente sicut anima rationalis : videtur ergo, quod ejusdem speciei sit.

4. Adhuc, Quæcumque sunt ejusdem finis secundum naturam, ea sunt ejusdem speciei : anima rationalis et Angelus ejusdem finis sunt : ergo sunt ejusdem naturæ et speciei. Prima per se patet. Secunda scribitur in libro II *Sententiarum*, distinct. I, cap. D : « Et quia non « valet ejus beatitudinis particeps existere « aliquis nisi per intelligentiam, quæ « quanto magis intelligitur, tanto plenius « habetur, fecit Deus rationalem creatu- « ram, quæ summum bonum intellige- « ret, et intelligendo amaret, et amando « possideret, ac possidendo frueretur [2]. » Unus ergo finis est utriusque et una perfectio secundum finem : ergo ejusdem naturæ et ejusdem speciei sunt.

5. Si quis dicat, quod in hoc differant specie quod ibidem, II libro dicitur, distinct. I, cap. *Et quia*, quia anima rationalis incorporabilis est spiritus, sive

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 13. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 30, Art. 1 et 2. Tom. XXXIV.

[2] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. D. Tom. XXVII nostræ editionis opp. B. Alberti, pag. 35.

corpori unibilis. Angeli autem non, qui in puritate naturæ remanent. Contra : Istud non videtur facere differentiam essentialem. Prior enim est consideratio uniuscujusque rei secundum se, quam secundum id quo comparatur ad alterum : cum ergo anima rationalis sit spiritus in se absolute, qui, sicut dixit Gregorius Nyssenus, in seipso suppositum est et subjectum, hoc est, ens in se completum occasio accidenti existendi in eo : continet enim in se potentias, passiones, et habitus, ut dicit Arstoteles in III *Ethicorum* : videtur quod differentia animæ rationalis et Angeli, si essentialis debeat esse et constitutiva speciei, debeat quæri in hoc quod secundum se est anima, et non in hoc quod convenit ei ex comparatione ad alterum.

6. Adhuc, Ut dicit Gregorius Nyssenus, Plato reprehendebat hanc prædicationem qua dicitur, Homo est compositum ex corpore et anima, et emendabat eam sic : Homo est anima rationalis utens corpore, ut corpus non haberet nisi ad usum operum, et ut instrumentum. Patet ergo si anima rationalis et Angelus differunt essentiali differentia, quod illa differentia in anima secundum se est quærenda, et non in hoc quod est unibilis corpori.

7. Si quis dicat, quod rationale quod est in homine, est ad imaginem Dei : rationale autem quod est in Angelo, non est ad imaginem Dei : hoc superius improbatum est. Præterea contra Gregorium est, qui in libro XXII *Moralium* dicit, « quod quo subtilior est in Angelo natura, eo imago Dei subtilius in eo est expressa. »

8. Adhuc, Si quis dicat, quod rationale quod est in anima, natura est accipere a phantasmate : rationale autem quod est in Angelo, ab illuminatione desuper descendente a Deo. Contra : Anima perceptibilis est illuminationum a Deo descendentium, ut dicit Dionysius, et Angelus cognoscens est particularia sensibilia in seipsis : in seipsis autem non potest cognoscere sensibilia, nisi per aliquid sensibilium vel propriorum : et sic vel habet sensibilium formas, vel accipit eas sicut et anima : in hoc ergo non differunt.

9. Adhuc, Hoc est quærere differentiam constitutivam in consequentibus animam et animæ substantiam : potentia enim acceptiva consequitur substantiam animæ, differentia autem constitutiva est de principiis antecedentibus substantiam.

Solutio. Dicendum, quod anima rationalis et Angelus, et specie, et genere differunt. Est enim animalis *Anima* intendens in delectabilia corporis : et sic differt genere. Angelus autem spiritus, et ad delectabilia carnis non respiciens.

Differunt etiam specie : anima enim rationalis secundum seipsam et secundum totum affectum unibilis est corpori.

Per hoc patet, quod ipsa est actus corporis organici physici potentiam vitæ habentis. Et hoc non est per potentias tantum, ut quidam dixerunt, sed per essentiam suam, sic enim nisi essentialis forma esset hominis, homo non esset homo : propter quod dicit Aristoteles in X *Ethicorum*, quod homo suus intellectus est, eo quod a sola intellectuali anima tamquam ab ultimo perfectivo, respectu cujus omnia alia in potentia sunt, homo homo est et esse specificum habet.

Et si objicitur, quod intellectus nullius corporis est actus, ut in III de *Anima* dicit Aristoteles. Hæc objectio procedit ab ipso qui seipsum non intelligit. In quantum enim nullius corporis est actus, potentia est acceptiva : et si esset alicujus corporis actus, sicut visus est actus oculi, non acciperet nisi ea quæ essent de harmonia et de compositione illius corporis, sicut visus non accipit nisi ea quæ sunt de harmonia et compositione et perfectione perspicui humidi et luminis. Nunc autem omnia accipit per abstractionem : et ideo, ut dicit Anaxagoras, oportet eum immixtum et perfectum esse, et nulli nihil

habere commune, et quod intellectualis animæ secundum esse ultimum perfectivum sit hominis, et actus corporis animati.

Per hoc patet, quod ratio et intellectus in homine ordinant omnes alias potentias ad actus convenientes, et ponunt in eis formam virtutis et artis. Unde homo ratiocinatur in partibus vegetabilis animæ qualiter ingerendum, qualiter digerendum, qualiter egerendum, et qualiter generandum : et in partibus sensibilis, qualiter videndum, qualiter audiendum, qualiter olfaciendum, qualiter gustandum, et qualiter tangendum : et in partibus appetitivæ, quid vel qualiter appetendum, quid vel qualiter fugiendum, et sic de aliis.

Nec potest dici, quod id quod ordinativum est omnium aliorum, ad ea quæ ordinat, non se habeat ut forma : propter quod dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, quod anima rationalis sola secundum esse est actus et anima hominis : vegetabilis autem et sensibilis non se habent, nisi ut potentiæ ad illam. Et quamvis sic quoad esse sit unibilis corpori, et sit actus corporis physici organici potentiam vitæ habentis, tamen, ut dicit Gregorius Nyssenus, Platonem sequens in hoc vera dicentem, non est tantum actus corporis, sed etiam suppositum et subjectum in se perfectum, utens corpore, et regens corpus. Propter hoc separatur post mortem, et est substantia vitæ in seipsa : et in hoc principaliter differt ab Angelo.

Et si objicitur, quod secundum hoc anima separata non differt ab Angelo.

Dicendum quod falsum est : quia etiam anima separata, propter hoc quod secundum esse unibilis est corpori, affectum et intentionem retinet ad corpus, in tantum quod etiam a contemplatione retrahatur. Unde Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, loquens de anima rapta a sensibus corporis, et de statu post mortem, sic dicit : « Inest animæ quidam naturalis appetitus in administrando corpus, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, intellectualis scilicet contemplationis, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille quiescat. »

Ex hac differentia quæ substantialis est inter animam rationalem et Angelum, consequitur quædam alia in potentiis. Ex hoc enim, quod unibilis est corpori, potentiam vitæ habenti, necesse est quod intellectus ejus conjungatur continuo et tempori : et ideo necesse est, quod accipiat a phantasmate, quod non facit intellectus Angeli. Similiter necesse est, quod formalis intellectus ejus formetur et illuminetur ab inferiori, in quantum inferiora sunt sub lumine intellectus agentis. Quod non convenit intellectui Angeli, qui non illuminatur, nec formatur nisi a superiori. Et hanc differentiam tangit Alexander in libro de *Motu cordis*, sic dicens : « Anima est substantia intellectualis, illuminationum quæ sunt a primo, ultima relatione perceptiva. » Et innuit, quod Angelus est substantia intellectualis illuminationum quæ sunt a primo, prima relatione perceptiva. Propter quod etiam dicit Dionysius, quod « Angelus est deiformis intellectus, homo autem intellectus rationabilis et inquisitivi. »

Et per hoc jam fere patet solutio ad omnia quæsita.

Ad primum ergo dicendum, quod genere et differentia non conveniunt : in alio enim et alio genere sunt, ut dictum est : et differentia quæ apponitur, aliter attribuitur Angelo, et aliter homini, ut jam dictum est : rationale enim Angelo attributum, est intellectus deiformis : homini vero attributum, conjunctum est continuo et tempori et inquisitivum. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod licet ad unum intellectum referatur intelligentia indivisibilium et collatorum, tamen causa indigentiæ collationis, et non indigere collatione, non potest referri ad unius speciei intellectum. Causa enim prioris Ad 2.

est secundum esse conjunctio ad continuum et tempus : causa vero secundi est, deiformem esse intellectum in lumine.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Angelus habet potentiam conferendi de omnibus excellenter et eminenter, sed habet hoc sicut potentiæ superiorum habent omnia quæ sunt inferiorum, sed non e converso.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod si finis est substantialis, in quo stat intentio et opus agentis : tunc procedit objectio. Si autem est finis secundum bene esse : tunc nihil valet objectio. Et sic est hic : quia intelligere summum bonum, amare, possidere, et frui, non sunt fines secundum esse, sed secundum bene esse.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod anima rationalis secundum suum esse et secundum substantiam unibilis est corpori, ut ostensum est : et ideo illa objectio nihil valet.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod Plato reprehendebat talem prædicationem, non ut falsam, sed volens nos provocare ad contemptum corporis, et ad cultum animæ : et hoc dixit Gregorius Nyssenus ibidem.

Ad Ad aliud dicendum, quod illa differentia nulla est, sicut satis probatum est in objectione.

Ad Ad aliud dicendum, quod in hoc differunt, sicut dictum est : quamvis enim Angelus accipiat sensibilia, tamen accipit ea sub lumine deiformis intellectus : anima vero sub lumine agentis intellectus et abstrahentis, sicut infra ostendetur in quæstione de *potentia intellectiva Angeli*.

Ad Ad ultimum dicendum, quod ista differentia in consequentibus est, sed causatur ex antecedentibus et principiis constitutivis animæ : ostensum enim est, quod anima intellectiva sive rationalis secundum substantiam et esse suum, actus est corporis, et unibilis est corpori : et ideo consequentia sicut indicant accidentia, ita causantur ex antecedentibus. Propter quod dicit Augustinus, quod « anima rationalis in homine et infundendo creatur, et creando infunditur. »

QUÆSTIO X.

Ad quid factus sit Angelus et anima rationalis ?

Sexto quæritur, Ad quid factus sit Angelus et anima rationalis ?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. II. Et si quæritur, Ad quid creata sit rationalis] creatura ? Respondetur, cap. F : « Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo : in quibus proficit ipsa, non Deus [1]. » Sed in hoc videtur Magister male dicere quod præmittit in capitulo præcedenti [2] : « Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet Angeli : pars corpori jungeretur, scilicet animæ rationalis. » Philosophi enim plures ponunt substantias rationales et intellectuales : ponunt enim intelligentias decem ordinum, et ponunt

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Tom. XXVII nostræ editionis, pag. 36.

[2] II Sententiarum, Dist. I, cap. D. in medio. Tom. XXVII, pag. 35.

animas cœlorum intellectuales : et sic videtur, quod in quatuor distincta sit creatura rationalis.

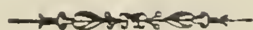
10. Sed ad hoc dicendum, quod Philosophi nihil certum de talibus tradiderunt. Verum enim est, quod Avicenna et Algazel et sui sequaces, diversos motores orbium ponentes, decem ordines posuerunt intelligentiarum secundum decem mobilia. Primum ordinem posuerunt in primo mobili, secundum motum uniformem, qui vocatur motus diurnus sive aplanes, et hoc est sine errore. Secundum ordinem posuerunt in motu stellarum fixarum, secundum motum planes, qui est super polos orbis signorum. Unde etiam quidam eorum, ut Rabbi Moyses et Isaac, in illo orbe posuerunt intelligentias infinitas quoad nos. Et quia Ptolemæus dicit, quod modus cœlestis corporis non omnes deprehensi sunt, nec cogniti, ideo dixerunt, quod attribuuntur eis intelligentiæ infinitæ, quas vulgus, ut dicunt, *Angelos* vocat, eo quod per effectus suorum motuum sæpe se manifestant apud vulgus in visionibus somnialibus, vel in aliis effectibus, quibus corpora vulgi ad diversa disponuntur et incitantur : quæ dispositiones quasi Angeli, hoc est, nuntii sunt. Tertium ordinem ponunt in sphæra Saturni, et quartum in sphæra Jovis, quintum in sphæra Martis, sextum in sphæra Solis, septimum in sphæra Veneris, octavum in sphæra Mercurii, nonum in sphæra Lunæ, decimum in sphæra elementorum activorum et passivorum. Et causa positionis fuit, quia videbant, quod totum opus naturæ est opus intelligentiæ. Causa enim ordinis ad finem, non potest esse nisi intelligentia unicuique suum finem præstituens, et unumquodque ad suum finem ordinans. Unamquamque autem intelligentiarum ponebant plenam formis, quas ipsa intelligentia cum sit activa, per motum sui orbis explicat, et inducit in materiam, vel per se, vel per inferiores orbes quibus influit eam, eo modo, ut dicit Aristoteles in XII de *Animalibus*, quo intellectus practicus in homine manu utitur pro instrumento, quo explicat omnes formas quas habet apud seipsum. Videbant etiam Philosophi, quod immediatus motor sphæræ non potest esse intelligentia : et ideo cuilibet sphæræ attribuerunt animam qua moveretur : naturam enim attribuere non poterant. Nihil enim per naturam movetur in loco suo. Similiter nihil per naturam movetur ad aliquam differentiam situs, et ab illa : quod enim per naturam ascendit, non descendit : et quod per naturam descendit, non ascendit. Videbant autem, quod corpora cœlestia ab Oriente moventur in Occidentem et regyrant in Orientem, et sic moventur in aliquid, et recedunt ab illo, quod natura non facit in aliquo motu naturali. Planetæ autem incipiunt ab Occidente. et moventur ab illo in Orientem, et regyrant in Occidentem : qui motus nullius formæ naturalis esse potest : nec potest esse motus intelligentiæ : et ideo coacti sunt dicere esse motum animæ. Qualis autem, vel quæ sit illa anima, nulla modo determinaverunt : et hoc determinare cum ratione pertinet ad Philosophum in libro de *Causis*.

His non concordant dicta Platonis, qui cœlum igneum dicit esse, et mundum sensibilem ex duobus magnis sensibilibus elementis in extremis componi, ex igne scilicet qui in omnibus facit sensibilitatem visus, et terra quæ sicut solida in omnibus facit sensibilitatem tactus : et ideo Deum in principio creasse cœlum et terram : ipsum autem mundum sensibilem esse animal intellectuale, cujus anima in centro sit, ut undique per totum globum corporis sui, vires animales exerat et effundat. Dicit autem hoc animal habere septem motus, sex secundum sex differentias situs, hoc est, ab alto in imum, et e converso ab imo in altum : et hi motus in cœlo sunt in elevatione angium planetarum, secundum

quorum elevationem planeta efficitur stationarius statione prima et cursu directus : secundum autem quod movetur ab alto in imum, fit stationarius statione secunda, et depressus, et retrogradus. Motum autem ab ante in retro, et e converso, Plato posuit in altitudine planetarum, quando scilicet moventur ab Aquilone in Austrum, et e converso. Motum vero qui est a dextro in sinistrum et e converso, posuit ab Oriente in Occidentem, et e converso. Dicit enim Aristoteles in II de *Cælo et Mundo*, quod dextrum est unde motus, sinistrum autem per quod fit regyratio. Ipsum autem uniformem motum circuli dixit esse motum intellectus : quia et ipse intellectus uniformis est sicut motus circuli.

Post hos omnes veniens Alpetragius, opinionem dicit esse Aristotelis, quod nihil sit de ordinibus intelligentiarum, vel quod animæ attribuantur orbibus, vel quod aliquæ stellæ moveantur ab Oriente in Occidentem, sed quod omnia simplicia corpora ab uno et eodem motore veantur, qui est causa prima. Et ponit propositionem per se notam, scilicet quod virtus motoris primi fortior est in mobili mediato, quam in eo quod conjungitur ei per medium. Et ideo dicit, quod quando mobile primum perficit motum diurnum ab Oriente in Occidentem, stellæ fixæ retardantur parum propter defectum virtutis moventis in ipsis. Et hæc retardatio parva quotidie accrescens, in triginta sex millibus annis complet circulum : et hoc est, quod videntur moveri ab Oriente in Occidentem. In sphæra vero Saturni plus deficit virtus moventis : et ideo retardatio ejus ad circulum pervenit in triginta annis. Et ideo in sphæra Jovis plus deficit, ita quod retardatio perficitur in duodecim annis. Et in sphæra Martis adhuc plus deficit, ita quod perficitur tribus annis. Et in sphæra Solis plus, ita quod perficitur uno anno. Et in sphæra Veneris plus, ita quod perficitur circa decem menses. Et in sphæra Mercurii plus, ita quod circa octo menses perficitur. In sphæra Lunæ maxime, ita quod in uno mense perficitur retardatio ejus. Ignis autem convolvitur et revolvitur in concavo sphæra Lunæ. In sphæra autem aeris in tantum deficit, quod venti moventes aerem, numquam moventur ad perfectum circulum. Et similiter in sphæra aquæ : propter quod mare influit et effluit ad quartam circuli lunæ. In sphæra vero terræ omnino deficit : propter quod terra stat et quiescit in loco suo. Propter hæc omnia exclamat Ambrosius in *Hexameron* : « Quid credendum sit talibus viris, qui nihil certum determinaverunt, sed omnia sub opinionibus fallacibus reliquerunt ? »

Propter quod etiam Magister incertum relinquens, et certum ponens, dicit rationalem creaturam non nisi in duo dividi, Angelum scilicet, et animam rationalem, quam dicit ad tres fines esse factam, scilicet ad laudandum, ad serviendum, et ad fruendum. Primus debetur efficienti, propter virtutem creantis, virtus enim laudabilium bonorum est. Secundus debetur merito creati. Tertius præmium merentis est. Et sic diversificantur isti fines.



TRACTATUS III.

QUANDO ET UBI ANGELI CREATI SINT?

Deinde quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinctione II, ubi ordinans quæstiones de Angelis dicit sic : « De angelica « itaque natura hæc primo consideranda sunt, scilicet quando creata fue- « rit, et ubi, et qualis facta sit dum primum conderetur. Deinde qualis « effecta aversione quorumdam et conversione quorumdam. De excellentia « quoque, et ordinibus, et donorum differentia, et de officiis, ac nomini- « bus, aliisque pluribus aliqua dicenda sunt [1]. »

QUÆSTIO XI.

Quando Angeli creati] sint [2]?

Et in hoc ordine quæstionum primo occurrit disputandum, quando Angeli creati sunt ?

Et inducuntur ad hoc auctoritates et rationes, quod ante omne tempus facta sit angelica natura.

Prima auctoritas est et expressior quam Magister inducit in libro II *Sententiarum*, distinct. II, cap. *Simul ergo*, ubi Hieronymus dicit super epistolam ad Titum sic : « Sex millia necdum nostri tempo- « ris implentur annorum : et quantas « prius æternitatates, quanta tempora, « quantas sæculorum origines fuisse ar- « bitrandum est : in quibus Angeli, « Throni, Dominationes, cæterique or- « dines servierunt Deo absque tempo- « rum vicibus atque mensuris, et Deo « jubente substiterunt [3]. »

Secunda auctoritas est Augustini in

[1] II Sententiarum, Dist. II, cap. A. Tom. XXVII nostræ editionis, pag. 32.

[2] Cf. Opp. B. Alberti Magni. Comment. in II Sententiarum, Dist. II, Art. 1. Tom. XXVII, pag. 43.

[3] S. Hieronymus, Ad cap. 1. epistolæ ad Titum super verbo ℣. 2 : *Quam promisit qui non mentitur Deus, ante tempora sæcularia.*

Ecclesiasticis dogmatibus, quæ dicit sic : « Cum adhuc tenebræ ipsam aquam occultarent, facti sunt Angeli et omnes cœlestes virtutes : ut non esset otiosa Dei bonitas, sed haberet in quibus per multa ante spatia bonitatem suam ostenderet. » Ex quo apparet, quod ante visibilem istum mundum per multa spatia Angeli creati sunt. Cum ergo, sicut dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*, tempus inceperit cum mundo isto, et mundus cum tempore, videtur quod ante tempora Angeli creati sunt.

Tertia auctoritas est Hilarii in libro de *Synodo*, ubi sic dicit : « Non magnum est, quod ante cœlum et terram Deus Pater Dominum nostrum Jesum Christum genuerit, cum etiam Angelus creatura cœli et terræ inveniatur antiquior. » Sed, ut dicit Plato, tempus incepit cum cœlo : et Angelus est antiquior cœlo : ergo antiquior tempore : ergo ante tempus creatus est Angelus.

Quarta auctoritas est Damasceni qui in libro II de *Fide orthodoxa* dicit sic : « Quidam aiunt, quod Angeli ante omnem creationem geniti sunt, secundum Gregorium theologum cujus hæc sunt verba : « Primum quidem excogitavit Deus cœlestes virtutes et angelicas, et excogitatio ejus opus ejus fuit. » Alii vero dixerunt, quod Angeli geniti sunt postquam factum est primum cœlum. Quoniam autem ante hominis plasmationem omnes confitentur, ego theologo Gregorio consentio. Dicebat enim primum intellectualem substantiam creari, et inde sensibilem, et tunc quod ex utroque, scilicet hominem [1]. » Istæ sunt auctoritates magis expressæ.

Alias autem auctoritates Magister inducit in cap. *Quadam*, sicut illam Ecclesiastici, xxiv, 5 : *Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam* [2]. Quod Augustinus exponit de Angelica sapientia. Et illam ejusdem Ecclesiastici, i, 4 : *Prior omnium creata est sapientia.* Quod intelligitur de angelica natura. Nam sapientia illa quæ Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata : et tota Trinitatis una sapientia est, quæ non facta, nec creata, nec genita, vel procedens est [3]. De angelica igitur natura illud accipiendum est, de qua dicit Scriptura, quod facta sit, cum dicit : *Prior omnium creata est sapientia.*

Per rationes etiam idem potest ostendi sic :

1. Quæcumque substantia sic se habet ad alia creata ut præcognoscens fieri eorum antequam fiant in propria natura, illam necesse est creatione præcedere omnes alias, quia non præcognosceret, nisi esset. Angelus sic se habet ad alia creata. Ergo Angelus creatione præcedit omnia alia creata. Quod autem Angelus sic se habeat ad alia creata, accipitur ex verbis Augustini super Genesim, i, passim : « Cum dicit, *Fiat*, *fecit*, et *factum est* : *fiat* refertur ad Verbum in quo est ut fiat : *fecit* ad angelicam notitiam, quæ hoc præcognovit in Verbo : *factum est* ad existentiam rei in propria natura. » Ergo Angelus est substantia præcognoscens fieri omnis creati : et sic habetur propositum.

2. Adhuc, Augustinus in libro XII *Confessionum* : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, alterum prope nihil : prope te angelicam naturam. » Ergo Angelus est substantia immediata conjuncta Verbo. Per Verbum autem est exitus creaturarum : quia in ipso sunt omnia creata vita et lux, ut dicitur, Joan. i, 4. Cum ergo Angelus habeat potentiam cognoscendi in Verbo, per visionem matutinam cognoscet fieri om-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

[2] Hæc auctoritas non invenitur in Magistro.

[3] Cf. S. Isidorum, Lib. I de Summo bono, cap. 12. Vide Tom. XXVII Opp. B. Alberti in editione nostra, pag. 42 et 43.

nium creaturarum antequam fiant, et sic cognoscet fieri temporis, et erit ante tempus.

3. Adhuc, Unum simplex accidit plus ad illud quod est in fine simplicitatis, quam id quod est alicujus compositionis vel quantitatis. Angelus autem est tale simplex : ergo plus accedit ad Deum, qui in fine simplicitatis est : et ordo creationis et ordo naturæ respondent sibi invicem : ergo videtur, quod sicut dignitate præcedit, ita creatione præcedere debet : et ita ante omnia alia creata est angelica natura.

a. In contrarium hujus est,

1. Quod inducit Magister in libro II *Sententiarum*, dist. II, cap. *Quædam auctoritates*, sicut est illa Genesis, I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram*. Et in Psalmo CI, 26 : *Initio tu, Domine, terram fundasti : et opera manuum tuarum sunt cæli*.

Et objicitur sic :

1. Si prior omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur, et ipsa ante omnia, et ita ante cœlum et terram. Si in principio fecit Deus cœlum et terram, nihil fecit ante cœlum et terram : et sic ante angelicam naturam facta sunt cœlum et terra, et nihil ante ipsa.

2. Adhuc, Per rationem fortissimam objicitur in contrarium. Boetius enim in V de *Consolatione philosophiæ* probat, quod nihil creatorum esse suum simul possidet, sed continue trahit illud ex præterito in præsens, et extendit ex præsenti in futurum : ergo ex principio primo quod facit omnibus debere esse quæ sunt, ut dicit Avicenna, nihil accipit totum esse suum simul. Omne autem fieri talis esse mensuratur tempore : nec potest intelligi, quod tale esse non adjaceat tempori : propter quod etiam Augustinus dicit, quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus, corporalem vero per tempus et locum. » Ergo ante creationem temporis nulla potuit esse creatura. Et hujus causa est, quia nulla creatura esse potuit ante sui creationem cui adjacet de necessitate.

Si forte aliquis dicat, quod creatura angelica non movetur per tempus secundum esse, sed secundum potentiam, sicut secundum intellectum vel voluntatem. Hoc nihil est : quia impossibile est, quod ab esse essentiæ quæ omnino in uno stat, fluat essentialis potentia, quæ non stat cum esse talis essentiæ, maxime cum sit in potentiis : esse enim talium essentiarum maxime est in potentiis, eo quod est esse sicut totius potestativi est esse, in quo potentia superior potest quidquid potest inferior, et non e converso.

Solutio. Solutio. Magister in *Littera* respondet primæ auctoritati dicens [1], quod quidam nimis adhærentes verbis Hieronymi, distinxerunt duplex tempus, sæculare scilicet, et ante sæculare, scilicet æternum, inducentes illud Apostoli, ad Roman. XVI, 25 : *Temporibus æternis taciti* : vocantes tempus ante sæculum moram indeficientis æternitatis, quæ includit omne tempus : ut dicit Anselmus in *Monologio*, quod sicut nunc temporis se habet ad omnem locum, ita quod omnis locus præsens est ei, et ipsum præsens omni loco : ita nunc æternitatis se habet ad omne tempus, ita quod omne tempus sibi præsens est, et ipsum præsens omni tempori per indeficientiam, nulli enim tempori deficit. Sed quia absurdum est secundum Platonem et omnes Philosophos, quod aliquid fuerit tempus ante sæculum, propter quod dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*, quod « mundus non incepit in tempore, sed cum tempore, eo quod ante mundum non fuit tempus in quo mundus inciperet : » sed cum motu cœli incepit, quia, sicut dicitur in IV *Physicorum*, tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Ideo dicit Magister et bene, quod spiritualis et corporalis na-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. II, cap. E. Tom. XXVII editionis nostræ, pag. 47.

tura simul factæ sunt cum tempore, sicut dicitur, Eccli. XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Et ideo dicit, quod Hieronymus hoc dixit non asserendo, sed aliorum opiniones referendo. Fuerunt enim, ut in antehabitis dictum est, Stoici, quorum princeps fuit Socrates, qui dicebant ab æterno sibi sæcula succedere, et uniuscujusque sæculi esse proprium tempus, et ante quodlibet sæculum tempus. Et horum refert opinionem. Quorum errorem nos destruximus in antehabitis de erroribus Aristotelis et Platonis [1].

Ad auctor. 2. AD SECUNDAM auctoritatem dicendum, quod ille qui fecit ecclesiastica dogmata, dicere vult, quod Deus fecit Angelos ante omnem diem, sed non ante omne tempus. Et ideo dicit, « Cum adhuc tenebræ aquam, hoc est, materiam primam occultarent, » hoc enim fuit ante omnem diem : homo enim fuit antequam lux diem circuitu suo distingueret a nocte. Et quod dicit, « Ut non esset otiosa Dei bonitas, sed haberet in quibus per multa ante spatia bonitatem suam ostenderet. » Dicendum, quod hoc non refertur ad Angelos : numquam enim Dei bonitas fuit otiosa ab æterno, sed manifestavit se generando Filium, et spirando Spiritum sanctum, de quibus dicit Dionysius, quod procedunt ab ipso sicut divina lumina et divini flores : sed divina bonitas non ostendit se in Angelis, nisi cum tempore.

Ad auctor. 3. AD AUCTORITATEM Hilarii dicendum, quod est antiquitas duplex, scilicet auctoritatis, et temporis. De prima dicitur, Sapient. IV, 8 et 9 : *Senectus venerabilis est non diuturna, neque annorum numero computata : cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* Et hoc modo Angeli et cœlestes virtutes sunt cœlo antiquiores, sed tempore cum cœlo inceperunt, et cum tempore.

AD DICTUM Damasceni dicendum, quod A refert ibi opiniones diversorum de ordine creatorum. Et verum est, quod ordine naturæ intellectualis natura prima est, et secunda sensibilis, et eodem ordine componentia sunt ante compositum, et sic intellectualis natura et sensibilis natura sunt ante hominem : et hoc vult dicere Damascenus. Sed quod tempore prior sit intellectualis natura, hoc non intellexit.

AD ID quod objicitur de Ecclesiastico A et Psalmo, dicendum quod in omnibus illis intelligitur de prioritate dignitatis, non temporis : prior enim est omnium creata, quæ in dignitate sublimi posita est per naturam.

AD III quod objicitur in contrarium, A dicendum quod sicut dictum est, corporalis et spiritualis natura simul facta sunt cum tempore. Et hoc est quod dicit Moyses : *In principio*, hoc est, in initio, *fecit Deus cœlum et terram* [2]. Et idem penitus est quod dicitur in Psalmo CI, 26 : *Initio tu, Domine, terram fundasti.*

AD RATIONEM aliam quæ inducitur, dicendum quod illa ratio assumit falsum, quando dicit, quod Angelum oportet præexistere ad hoc quod cognoscat fieri rerum in causa : hodie enim visione matutina Angeli cognoscunt fieri rerum factarum in causa, et tamen non præexistunt : semper enim cum videtur verbum ab Angelis, videtur qualiter exeunt res secundum fieri a Verbo.

AD ALIUD dicendum, quod Angelus dicitur prope Deum naturæ conformitate, non æternitate.

Omnia quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt.

[1] Cf. Supra, Quæst. 4.

[2] Genes. I, 1.

QUÆSTIO XII.

Ubi Angeli creati sunt ?

Secundo quæritur, Ubi Angeli creati sint ? Et hanc quæstionem tractat Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. II, cap. *Jam ostensum est.*

Et accipitur ex verbis suis, quod tria dicit de cœlo illo in quo creati sunt Angeli, scilicet quod locus corporeus est, quod totus luminosus est, quod a volubilitate mundi secretus est.

Et ideo tria quæremus, scilicet utrum locus creationis corporeus sit, hoc est, utrum cœlum empyreum corpus sit ?

Secundo, propter verbum Strabi, Utrum sit uniforme in lumine ?

Tertio, propter verbum Bedæ, Utrum quiescat vel moveatur ?

Quarto, fiet inquisitio de cœlo Trinitatis, Utrum scilicet sit corpus, vel non, et quid in eo contineatur ?

MEMBRUM I.

Utrum cœlum empyreum sit corpus [1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum cœlum empyreum corpus sit ?

Et videtur, quod non :

1. Locus enim et locatum ejusdem naturæ sunt, secundum Philosophum. Unde dicit, quod idem est motus ad formam et ad locum, et idem motor : et quod quantum res accipit de forma sive de natura generantis, tantum accipit de motu consequente formam et naturam ejus et de loco ejusdem. Constat autem, quod contentum in cœlo empyreo totum spirituale est. Ergo videtur, quod etiam locus spiritualis sit. Cœlum empyreum est locus : ergo cœlum empyreum non est corpus, sed spirituale est, vel ad minus spirituale quoddam.

2. Adhuc, Locus est ad quem est motus : motus autem Angeli totus in Deum est, ut dictum est in quæstione de *definitione Angeli :* ergo locus Angeli Deus est : ergo locus creationis Angeli non est aliquod corpus.

3. Adhuc, Angeli intra Deum currunt, quocumque mittuntur : sed intra quodcumque aliquid movetur, locus est ejus : ergo Deus locus creationis Angeli est : ergo non est cœlum empyreum.

4. Adhuc, Locus, ut dicit Philosophus, contentivus et salvativus est locati : nullum corpus ut contentivum et salvativum se habet ad spiritum : ergo si cœlum empyreum est locus Angeli, aut non est corpus, aut non est locus creationis Angeli.

5. Adhuc, Omne corpus quod in cœlestibus est, cognoverunt per rationem Philosophi : de cœlo empyreo nihil cognoverunt : ergo videtur, quod cœlum empyreum in cœlestibus non sit.

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in II Sententiarum, Dist. II, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 4, Art. 13. Tom. XXXIV.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. Dicit Dominus in Evangelio Lucæ, x, 18 : *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem.* Et sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. II, cap. *Jam ostensum est*, « non appellatur « hoc cœlum firmamentum quod secunda « die factum est, sed cœlum splendidum, « quod dicitur *empyreum*, id est, igneum « a splendore, non a calore : quod fa- « ctum, statim Angelis repletum est, quod « est supra firmamentum. » Sed omne splendens corpus est. Ergo cœlum empyreum corpus est, in quo fuit Satanas tamquam in loco creationis ante casum, et similiter alii Angeli.

2. Adhuc, Genes. I, 1, super illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, dicit Strabus sic : « Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est, igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur : quod statim factum, sanctis Angelis est repletum. » Et ex hoc accipitur idem : quia igneum sine splendidum corpus est, et sic locus creationis Angelorum corpus est.

3. Adhuc, In libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVII, determinatum est, quod omnis creatura localis est, et quod solus Deus loco non continetur, eo quod immensus est : ergo angelica creatura localis est : locus autem omnis, sive circumscriptive, sive definitive contineat, corpus est : ergo cœlum empyreum quod definitive continet Angelum, corpus est.

Quæst. Sed tunc quæritur, Quomodo dicatur sanctis Angelis esse repletum ?

Repletus enim dicitur locus uno solo modo, quando scilicet ita plenus est, quod eadem distantia est quantitatis loci impleti, et contenti implentis. Constat autem, quod cum Angelus spirituale sit, hoc modo penitus nihil implet : ergo videtur, quod cœlum empyreum Angelis non possit esse repletum.

Si forte aliquis dicat, quod spirituale implet corporale, sicut anima implet corpus, quando ubique vivificat et informat per omnes partes. Hoc non potest dici de Angelo. Sed hoc dicitur de tali spirituali, quod est actus corporis : secundum hoc enim Angelus esset vivificans cœlum et actus ejus, quod absurdum esset : videtur ergo quod non possit dici, quod cœlum empyreum Angelis sit repletum.

Solutio. Dicendum cum Sanctis, quibus solis de cœlo credendum, eo quod illi soli Patrem cœlestem cognoverunt, quod cœlum empyreum summum cœlum est, et corpus est : et quod creatura omnis quamvis etiam in se sit spiritualis, aliquo modo corporea est, sicut in quæstione de *definitione Angeli* secundum definitionem a Joanne Damasceno sumptam declaratum est : et ideo cœlum empyreum corpus est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod probat objectio, verum est in his quæ circumscriptive sunt in loco : in his enim partes loci et locati ad unum terminum communem copulantur : quod non potest esse, nisi eædem lineæ mensurent locum et locatum. Angelus autem non sic continetur in aliquo loco, sed definitive : quia, sicut dicit Damascenus, ibi necesse est eum esse, ubi operatur : et quando est hic, non est alibi. Et hoc modo Angelus creatus est in cœlo empyreo, et quando est ibi, non est in terra : et quando in terram aliquid nuntiaturus vel operaturus mittitur, in terra est, et non in cœlo empyreo.

Ad aliud dicendum, quod motus effectivus Angeli totus in Deo est : et ideo in Psalmo LXXXII, 15, *flamma ignis* dicitur, ut dicit Damascenus, quia semper accensivus est per effectum, et ascensivus in Deum, ut dicit Augustinus. Quod in corporalibus est pondus, hoc in spiritualibus est amor : et sicut corpus movetur ad locum ad quem tendit pondus ejus, ita in spiritualibus movetur spiritus in id ad quod tendit amor ejus.

Habet tamen Angelus alium motum ministerii, quo mittitur : et hoc modo movetur de loco ad locum et per spatium, et hoc modo definitive continetur in loco, et exigit locum corporalem.

3. Ad aliud dicendum, quod Deus locus est Angeli ut causa salutis et continens in esse, intra quem est Angelus ubicumque est : sed tamen quoad motum ministerii et locum et definibilitatem suam, exigit etiam locum corporalem.

4. Ad aliud dicendum, quod illæ conditiones loci, contentivum et salvativum esse, non conveniunt nisi his quæ physice sunt in loco : sic autem Angelus non est in cœlo empyreo, nec in aliquo loco : et ideo illa objectio non procedit.

5. Ad aliud dicendum, quod Philosophi non cognoverunt corpus in observationibus astrorum, nisi quod per motum aliquem manifestabatur illis : quia cœlum empyreum nullo motu manifestabatur illis, ideo non cognoverunt.

Ad object. Tria quæ inducuntur in contrarium, procedunt.

Ad quæst. Ad id quod quæritur, Quomodo cœlum dicatur repletum Angelis? planum est respondere, Non enim est repletum sicut corporalis locus corporali contento repletur, sed est repletum proportionaliter ad mansiones beatitudinis, quæ per sapientiam Dei creatæ sunt in ipso, ita quod nulla illarum vacua est, sicut dicitur, Joan, xiv, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Illarum enim nulla vacua est, quin habeat Angelum in beatitudine sibi proportionatum.

Ad id quod dixerunt quidam, quod Angelus replet sicut anima corpus : dicendum, quod hoc dicere absurdum est et hæreticum, sicut bene probat objectio.

MEMBRUM II.

Utrum cœlum sit uniforme in lumine[1] *?*

Secundo quæritur propter verbum Strabi, Utrum cœlum, sit uniforme in lumine ?

Et videtur, quod sic.

1. Strabus enim dicit, quod *igneum* dicitur non ab ardore, sed a splendore, quia totum splendidum est.

2. Adhuc, Cœlum empyreum locus contemplantium est : contemplantibus autem per congruentiam debetur locus luminosus : ergo cœlum empyreum locus luminosus et uniformis est in lumine.

3. Adhuc, Locus damnatorum per oppositas dispositiones habet se ad locum beatorum : sed locus damnatorum perpetuis tenebris est addictus : ergo per oppositum locus beatorum perpetuo lumine plenus est.

4. Adhuc, Matth. xiii, 43 : *Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum :* sed in tota natura locus semper per congruentiam respondet locato. Cum ergo locati in cœlo empyreo fulgeant sicut sol, et cœlum empyreum respondeat eis per congruentiam, cœlum empyreum debet splendere sicut sol.

In contrarium hujus est, quia secundum ordinem naturæ primum, semper et supremum influentiam habet super inferiora : et sicut dicit Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, idem eodem modo se habens, semper facit idem : si ergo cœlum empyreum uniforme est in lumine, secundum cœlum cui influit et formam et virtutem, erit etiam uniforme in lumine : sed hoc falsum est, quia se- Sed contra.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. II, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 4, Art. 11. Tom. XXXIV.

cundum cœlum est firmamentum, quod valde difforme est in lumine, sicut patet in deformitate stellarum, et in partibus etiam cœli non stellatis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum cum Sanctis, quod cœlum empyreum uniforme est in lumine: aliter enim non congrueret contemplationi beatorum, quæ tota in lumine est. Unde Basilius etiam dicit super illud Psalmi XXVIII, 7 : *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, quod « in die judicii lumen quod est in igne, ascendet ad locum beatorum : et ardor fuliginosus descendet ad locum damnatorum : et sic vox Domini sive præceptum intercidit flammam ignis. »

Unde argumenta inducta ad hoc, concedenda sunt. Nihil enim in corporalibus ita simile est spiritualibus sicut lux : et ideo spirituali luci in contemplatione beatorum nihil ita congruit sicut locus luminosus corporali luce.

Ad object. AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum, quod non semper est verum, quod idem eodem modo se habens, semper facit idem, nisi in recipiente quod etiam eodem modo se habet. Unde quamvis dicamus, quod primum cœlum influit super secundum, non tamen oportet, quod secundum fiat uniforme sicut primum: quia secundum non habet se eodem modo in recipiendo, et in quadam parte sui receptibile est luminis, et in quadam parte non : et ideo licet primum sit uniforme in lumine, tamen secundum potest esse difforme.

MEMBRUM III.

Utrum cœlum empyreum quiescat vel moveatur[1] *?*

TERTIO quæritur propter verbum Bedæ, Utrum cœlum empyreum quiescat vel moveatur ?

1. Magister enim in libro II *Sententiarum*, distinct. II, cap. *Jam ostensum est*, inducit Bedam sic dicentem : « Hoc superius cœlum, quod a volubilitate « mundi secretum est, mox ut creatum, « sanctis Angelis repletum est. » Si ergo a volubilitate mundi secretum est, videtur quod non volvatur, nec moveatur : et sic immobile est.

2. Adhuc, Quies congruit beatis et contemplationibus : quia illi quiescunt omnes in una fruitione, scilicet summi boni : et cum habitator et habitaculum congruere debeant, et cœlum empyreum sit habitaculum fruentium et beatorum, erit cœlum empyreum immobile.

Sed IN CONTRARIUM est, quod dicit Alpetragius, quod virtus primi motoris fortior et vehementior est in mobili sibi proximo, quam in eo quod sibi per medium conjungetur : et ideo primum cœlum est vehementissimi motus : est autem cœlum empyreum, primum cœlum et supremum : ergo primo motori proximum : ergo velocissimi motus.

Si quis dicat, quod omnis motus est propter indigentiam, et primum cœlum nullo indiget, quia totum est in actu : et ideo non movetur. Hoc nihil est : quia propositio quam inducit, et super quam se fundat, falsa est. Non enim omnis motus est propter indigentiam : aliquis enim motus est in demonstrationem potestatis et virtutis : sicut si extendo brachium, et moveo ad hoc, quod demonstrem virtutem quam habeo in brachio.

Similiter, motus secundum quod est actus motoris, numquam est indigentiæ, sed secundum quod est actus mobilis aliquando est propter indigentiam.

Similiter, si cœlum empyreum inter orbes corporeos magis appropinquat primo motori, videtur quod in eo per velo-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. II, Art. 4. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 4, Art. 15. Tom. XXXIV.

cissimum motum debet demonstrari virtus motoris primi.

Solutio. Dicendum, quod cœlum empyreum immobile est, ut dicunt Sancti: eo quod immobilitas et quies in habitaculo magis congruit habitatori qui fruitur summo bono, quam motus: quia quod movetur, renovatur secundum formam vel situm, et numquam stat in uno: et non hoc congruit ei qui fruitur, quia ille stat in uno. Unde Augustinus in libro II de *Doctrina Christiana*: « Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. »

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod duplex est appropinquatio ad primum motorem. Una est appropinquatio ad ipsum in quantum motor est: et sic maxime appropinquat, quod maxime movetur ab ipso: et de hoc procedit objectio. Alia est appropinquatio non in quantum motor est, sed per conformitatem ad eum, in quantum est objectum beatitudinis: et sic quod maxime accedit, minime movetur. Et hoc modo inter orbes corporeos magis accedit cœlum empyreum: et ideo dicunt Sancti, quod magis a volubilitate mundi secretum est.

MEMBRUM IV.

Quid sit cœlum Trinitatis, scilicet utrum sit corpus, vel non? et, Quid in eo contineatur [1] *?*

Deinde ratione hujus quod in fine ejusdem distinctionis dicit Magister, cap. *Hic quæri solet:* oportet quærere de cœlo Trinitatis, Quid sit, utrum scilicet sit corpus, vel non?

Et, Quid in eo contineatur?

Quod corpus sit, probatur sic:

1. Quæcumque sunt ejusdem divisionis, sunt ejusdem naturæ communis: cœlum Trinitatis cum aliis cœlis quæ enumerat Rabanus in Glossa super Deuteronomium, ubi dicit, quod est cœlum Trinitatis, empyreum, crystallinum, firmamentum, igneum, olympium, æthereum, aereum, hoc cœlum Trinitatis enumeratur sub hoc communi quod est cœlum: ergo commune quod est cœlum, per unam naturam est in omnibus enumeratis: sed per naturam corporei est in cœlo Trinitatis: ergo cœlum Trinitatis est corpus.

2. Adhuc, Aristoteles in *Prædicamentis* pro principio ponit: Quando alterum dicitur de altero ut de subjecto, quæcumque de prædicato dicuntur, omnia de subjecto dicuntur. Constat autem, quod cœlum Trinitatis est cœlum: cœlum autem est corpus, ut prius habitum est: ergo cœlum Trinitatis corpus est.

3. Adhuc, Omne quod per differentias situs determinabile est ad locum, corpus est: cœlum Trinitatis per differentias situs determinatur ad locum, dicitur enim esse supremum, supra autem et infra differentiæ situs sunt et loci. Ergo constat propositum, scilicet quod cœlum Trinitatis est corpus.

In contrarium est, quod Deus est in cœlo Trinitatis, sicut dicunt Sancti. Matth, vi. 9: *Pater noster, qui es in cœlis.* Si ergo continetur in ipso sicut in corpore, tunc Deus finitur ad aliquod corpus, et est in aliquo corpore inclusus in illo, quod est contra fidem. II Paralip. vi, 18: *Si cœlum et cœli cœlorum non te capiant, quanto magis domus ista quam ædificavi*, scilicet tibi. Gregorius: « Deus est in omnibus non inclusus. » Patet ergo, quod cœlum Trinitatis non potest esse corpus. Sed contra.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. II, Art. 7 et 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Ium Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 4, Art. 10 et 11. Tom. XXXIV.

Quæst. 1. QUÆRATUR ergo, Utrum cœlum Trinitatis sit ipse Deus ?

Et videtur, quod non :

1. Dicit enim Philosophus in IV *Physicorum*, quod nihil est in seipso per se : cum ergo Deus sit in cœlo Trinitatis, et non in aliquo per accidens, nullum enim accidens convenit Deo, constat quod cœlum Trinitatis non potest esse idem cum Deo.

2. Adhuc, Isaiæ, LXVI, 1 : *Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum.* Constat autem, quod Deus est in cœlo illo quod sedes ejusdem est : et hoc dividitur contra terram : cum ergo nullum increatum dividitur contra creatum, et terra creata sit et dividatur contra cœlum, oportet cœlum creatum esse : sed nullum creatum est Deus : ergo cœlum Trinitatis non est Deus.

3. Adhuc, Isa. XIV, 13 et 14, dixit Lucifer : *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum : sedebo in monte testamenti.... Similis ero Altissimo.* Ergo per hoc quod in cœlum voluit conscendere, similis voluit esse Altissimo : sed per nullius corporis vel creaturæ ascensionem potuit esse similis Altissimo : et hoc scivit,cum sapiens esset : ergo non intendit aliquam corpoream altitudinem vel creatam, quando dixit : *In cœlum conscendam :* cœlum ergo Trinitatis nec corpus est, nec aliquid creatum.

Si autem hoc conceditur : tunc quæritur, Qua altitudine cœlum Trinitatis elevetur super alios cœlos ?

Dicit enim Philosophus in II de *Cœlo et Mundo*, quod extra cœlum supremum nec locus est, nec tempus, sed vita beata. Et sic videtur, quod cum Deus infinitus in nullo corpore possit esse inclusus in illo, nec extra aliquod corpus exclusus ab illo, quod cœlum Trinitatis elevatione corporali sive locali esse non possit supra cœlum empyreum, nec intra ipsum.

Quæst. 2. JUXTA hoc ulterius quæritur, Quid in cœlo Trinitatis contineatur ?

Et videtur, quod omnes Angeli et omnes beati. Ad Coloss. III, 1 : *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens.* Si quærenda sunt illa, tunc permanendum est in eis. Christus autem sedet ad dexteram Dei in cœlo Trinitatis. Ergo videtur, quod sanctis omnibus manendum sit in cœlo Trinitatis.

ULTERIUS quæritur de beata Virgine, Q Utrum ipsa sit in cœlo Trinitatis ?

Et videtur, quod sic, per verbum Hieronymi in sermone, *Cogitis me, o Paula et Eustochium*, quod « exaltata est super omnes choros ad cœlestia regna. » Super omnes autem choros Angelorum non est nisi cœlum Trinitatis. Ergo exaltata est in cœlum Trinitatis.

ULTERIUS quæritur de Christo homine Q in quantum homo, Utrum sit in cœlo Trinitatis ?

Et videtur, quod sic.

1. In symbolo enim dicitur : « Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Dei Patris. » Dextera autem Dei Patris est in cœlo Trinitatis : ergo Christus homo in quantum homo est, in cœlo Trinitatis est.

2. Adhuc, Idem probatur per verbum Stephani, Act. VII, 56 : *Ecce video cœlos apertos, et Jesum stantem a dextris Dei.*

3. Adhuc, In Psalmo XVIII, 7 : *A summo cœlo egressio ejus : et occursus ejus usque ad summum ejus.* Summum autem cœlum, cœlum Trinitatis est : nec occursus ejus est usque ad summum, nisi occurrat in cœlum Trinitatis : ergo videtur, quod Christus homo in quantum homo, sit in cœlo Trinitatis. Sed

IN CONTRARIUM est, quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct.II, cap.ultimo,quod cum dicitur cœlum Trinitatis,in quod concupivit Lucifer ascendere, ibi dicitur cœlum Dei celsitudo : et est tale, Ascendam in cœlum, hoc est, ad æqualitatem Dei [1] : sed ad æqualita-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. II, cap. H. Tom. XXVII editionis nostræ opp.B. Alberti, pag.56.

tem Dei, nec beata Virgo, nec etiam Christus homo in quantum homo, nec aliqua creatura umquam ascendit : ergo in cœlo Trinitatis nihil est, nisi ipsa Trinitas, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus. Unde etiam, Joan. xiv, 28, dicit Christus homo in quantum homo : *Pater major me est*. Et in symbolo Athanasii : « Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. »

io. Solutio. Dicendum, quod in cœlo Trinitatis nihil est, nisi ipsa Trinitas : et cœlum Trinitatis non est corpus, sed ipsa Trinitatis eminens celsitudo, continens in esse, et salvans omne quod est : quod Philosophi cœlo attribuebant, et hoc *cœlum* vocabant : ideo cœlum sedem Dei esse dixerunt.

1 Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt ejusdem divisionis sub aliquo communi, sunt ejusdem rationis et ejusdem naturæ in illo communi, si illud commune ut genus prædicatur de eis. Si autem prædicatur ut commune per analogiam sive proportionem, tunc non est verum : et ita prædicatur cœlum de cœlo Trinitatis, et aliis cœlis. Secundum hoc enim dicitur cœlum, quod est continue continens et salvans contenta sub ipso : et hoc modo cœlum Trinitatis per prius est cœlum : quia simpliciter continet et salvat omnia Dei summa celsitudo : alii autem cœli quædam continent et salvant quodam modo et non simpliciter. Dico autem *quodam modo*, quia per influentiam luminis et motuum, et non simpliciter : non enim salvant ut causa efficiens quæ per essentiam, præsentiam, potentiam, sit in omnibus, sicut est eminens Dei celsitudo.

2. Ad aliud dicendum, quod regula Aristotelis intelligitur de his quæ prædicantur ut genus, vel ut natura communis : et non de his quæ prædicantur in communitate analogiæ sive proportionis.

3. Ad aliud dicendum, quod cœlum Trinitatis per differentias situs et loci non determinatur ad aliquem locum, Deus enim localis non est : et quando dicitur *supremum* vel *summum*, intelligitur de eminentia dignitatis, non loci.

Ad object. Id quod objicitur in contrarium, deducit ad inconveniens, et procedit.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, utrum sit ipse Deus ?

Dicendum, quod absque dubio cœlum Trinitatis est ipse Deus Trinitas.

Ad 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod nihil est in seipso, ut dicit Philosophus : sed oportet diversitatem esse inter continens et contentum : sed hæc est diversa : in compositis enim localibus inter continens et contentum est diversitas rei : et de his intelligitur dictum Philosophi. In simplicibus autem non localibus sufficit diversitas secundum modum significandi : et sic est hic cum dicitur, Deus est in eminentia dignitatis suæ, sive in cœlo : tunc enim per *Deum* significatur causa continens et salvans omnia, et per *cœlum* significatur idem, sed alio modo, significatur enim ut ambiens omnia quæ continet et salvat,

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Isaias non loquitur de cœlo Trinitatis, sed de cœlo prout locus beatorum est : et hoc dicitur *sedes Dei*, quia per eminentiorem effectum gratiæ et gloriæ apparet in illo. Et bene concedendum est, quod hoc est creatum. Et terra dicit *scabellum pedum ejus :* quia non apparet in ea expressa species quam contemplantur beati, sed potius obscurum vestigium, quod sequuntur hi qui per creaturas quasi mendicando discunt Deum. *Videmus nunc per speciem in ænigmate : tunc autem facie, ad faciem*, sicut dicitur, I ad Corinth. xiii, 12.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit et probat veritatem secundum Catholicam fidem.

Similiter dicendum est ad sequens, scilicet de elevatione cœli, quod hac ratione vere concludit et procedit : extra cœlum enim empyreum nec locus nec

tempus est, sed vita beata, quæ dicitur ibi esse in Deo sicut in objecto, non sicut in loco : Deus enim cum infinitus sit, nullo loco vel tempore finitur vel continetur, sed est in quolibet non inclusus, ut dicit Gregorius.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Quid sit in cœlo Trinitatis ?

Dicendum, quod solus Deus Trinitas est in cœlo Trinitatis. Nihil enim creatorum potest pervenire ad æqualitatem eminentiæ divinæ :

Et quod objicitur de dicto Apostoli ad Colossenses, dicendum, quod ibi dicuntur esse *sursum* in dextera Dei bona potiora, quibus fruitur Christus : et dicuntur *ad dexteram*, quia spiritualia sunt : et per oppositum temporalia per metaphoram dicuntur esse ad sinistram.

Ad quæst. 3. Ad id quod objicitur de beata Virgine, dicendum, quod ipsa quia creata est, non est in æqualitate Dei, et per consequens non est in cœlo Trinitatis.

Ad dictum Hieronymi dicendum, quod licet super choros Angelorum nihil sit nisi cœlum Trinitatis quantum ad distinctionem mansionum in beatitudine : tamen chori Angelorum ad Dei æqualitatem non ascendunt, sed inter eminentiam Dei et elevationes Angelorum infinita distantia est tam in gradibus dignitatis, quam in gradibus gloriæ, in quibus beata Virgo exaltata super choros Angelorum esse dicitur : quod, ut dicit Hieronymus, nulli Sanctorum præter eam est concessum : tamen ad æqualitatem eminentiæ divinæ non ascendit.

Ad q… Ad id quod quæritur de Christo, dicendum, quod Christus homo est in cœlo Trinitatis, sed non in quantum homo : quia hoc quod dico, *in quantum*, syncategorematice sumptum, conditionem naturæ dicit, et ex conditione humana non habet Christus, quod sit in cœlo Trinitatis, sed potius ex unitate personæ.

Et sic de Christo homine non in quantum homo intelligitur dictum symboli, sicut bene explanatur per dictum Athanasii in symbolo, *Quicumque vult*.

Per idem patet solutio ad illud quod objicitur de auctoritatibus et Psalmo. Hæc enim de Christo homine dicuntur, non in quantum est homo, sed in quantum est divina persona.

Ad … Id quod objicitur in contrarium, simpliciter concedendum est : quia hoc est Catholica fides.



TRACTATUS IV.

DE ANGELORUM NATURALIBUS, ET DE QUATUOR ATTRIBUTIS EORUMDEM.

Deinde quæritur de tertia quæstione, quam supra posuit Magister in principio secundæ distinctionis libri II *Sententiarum*, scilicet qualis facta sit angelica natura dum primo conderetur : de qua in secundo libro *Sententiarum*, distinctione III, cap. *Ecce ostensum est*, sic dicit Magister : « Nunc consequens est investigare quales facti fuerunt in ipso primordio « suæ conditionis : et quatuor quidem Angelis videntur esse attributa in « initio subsistentiæ suæ, scilicet essentia simplex, id est indivisibilis et « immaterialis : et discretio personalis : et per rationem naturaliter insitam « intelligentia, memoria, et voluntas sive dilectio : liberum quoque arbi- « trium, id est, libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum, sive ad « malum facultas. Poterant enim et per liberum arbitrium sine violentia « vel coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti. »

De istis ergo quatuor attributis quærendum est.

Et quærenda sunt duo, scilicet de istis attributis primo in speciali, et secundo de istis omnibus simul in communi.

De singulis quæruntur quatuor, scilicet primo de essentiæ simplicitate.

Secundo, De ratione naturaliter insita, sive intelligentiæ perspicacitate.

Tertio, De personali discretione.

Et quarto, De libertate arbitrii.

De essentiæ simplicitate quæruntur tria.

Primo, An Angelus sit essentia simplex ?

Secundo, Quis sit modus simplicitatis ejus ?

Tertio, Quæ sit comparatio simplicitatis ejus ad simplicitatem divinam et ad simplicitatem animæ rationalis ?

QUÆSTIO XIII.

De Angeli essentiæ simplicitate.

MEMBRUM I.

Utrum Angelus sit essentia simplex [1] ?

Quod autem Angelus sit essentia simplex,

1. Sic probat Augustinus : Primum attributum angelicæ naturæ est essentia simplex : ergo videtur, quod Angelus simplex essentia sit.

2. Adhuc, In libro de *Spiritu et Anima* dicitur, quod anima est essentia simplex : minus autem videtur, quod anima est simplex, quam Angelus : ergo multo magis Angelus est essentia simplex.

3. Adhuc, Constat, quod Angelus vel est composita essentia, vel simplex. Si est composita, cum omne compositum sit resolubile in componentia vel actu vel intellectu, Angelus resolubilis erit in componentia : sed hoc non est verum : componentia enim composito ipso priora sunt et tempore et generatione : Angelum componentia etiamsi aliquis fingere velit, non præcedunt tempore et generatione : ergo remanet, quod Angelus est essentia simplex.

4. Adhuc, Esse Angeli non præcedunt nisi duo, scilicet Deus, et nihil : Deus enim creavit Angelum, et ex nihilo creatus est Angelus : et constat, quod ex his non potest habere compositionem aliquam : remanet ergo, quod sit essentia simplex.

5. Adhuc, Philosophi prima componentia dixerunt esse formam et materiam : in omnibus autem talibus materia primum est ut subjectum, et per motum accedit forma ut actus : et tale quid non potest poni in Angelo : ergo videtur, quod sit essentia simplex.

6. Adhuc, In libro de *Causis* dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur : sed Angelus vel est intelligentia, vel intelligentiæ similis : ergo non dividitur, nec substantia, nec motu, nec tempore. Omne autem compositum aliquo illorum trium dividitur vel intellectu vel actu : Angelus nullo illorum dividitur : ergo remanet, quod sit essentia simplex.

7. Adhuc, Rabbi Moyses in libro *Ducis neutrorum*, cap. de uno Deo, dicit, quod omne compositum est corpus : Angelus non est corpus : ergo non est compositus : et sic adhuc remanet, quod sit essentia simplex, et sic idem quod prius.

3. Adhuc, Si dicitur Angelus esse compositus, quæratur, In quo dignosci-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am^ Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 21, Art. 1 et 2. Tom. XXXIV.

tur compositio ejus? Si dicatur, quod in hoc, quod aliquod influxum sibi potest recipere. CONTRA : Constat, quod Angelus non est in potentia recipiendi ab aliquo inferiorum : sed si recipit, recipit a prima causa influxas sibi illuminationes et bonitates. Et sic dicitur in libro de *Causis* : « Quanto plures recipit bonitates a prima causa, tanto plus accedit ad unum. » Per hoc autem, quod aliquid accedit ad unum, non recipit compositionem, sed simplicitatem : ergo per talem receptionem non dignoscitur Angelus esse compositus, sed potius simplex essentia.

ntra. IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « omne quod est citra primum, est hoc et hoc : » Angelus est citra primum : ergo est hoc et hoc : et omne quod est hoc et hoc, est compositum : ergo Angelus est compositum, et non essentia simplex.

2. Adhuc, Boetius, ibidem, « Quod est, habere aliquid potest, præter id quod est : esse vero nihil habet admixtum : » Angelus vero aliquid habere potest præter id quod est, quia illuminationes, et bonitates, a prima causa sibi influxas : ergo Angelus est ex quod est et quo est : omne autem tale compositum est : ergo Angelus compositum quid est.

3. Adhuc, In libro de *Uno Deo* dicitur, quod « omne quod est simplex, esse suum a seipso habet, et non ab alio : » cum igitur Angelus esse suum a seipso non habeat, non potest esse essentia simplex.

4. Adhuc, Boetius in libro de *Hebdomadibus* : « Omne quod est, alio participat ut sit, et alio ut hoc aliquid sit : » Angelus autem est, et hoc aliquid est : ergo in substantia sua habet a quo est, et aliud quo hoc aliquid est : omne autem tale compositum est : ergo Angelus composita essentia est.

5. Adhuc, Boetius dicit, et in primo libro *Sententiarum*, distinct. VIII, tractatu de *simplicitate divina* probatum est, quod propter simplicitatem divinam in Deo non est accipere universale et particulare : ergo a destructione consequentis, si in Angelo est accipere universale et particulare, Angelus non est substantia simplex : sed in Angelo est accipere universale et particulare, possum enim dicere, Angelus, et hic Angelus : ergo a positione antecedentis, Angelus non est substantia simplex.

6. Adhuc, Aristoteles in III de *Anima* : « In omni natura aliud est quo est omnia facere, et aliud est quo est omnia fieri. » Et dicit, quod oportet in anima accipere istas differentias. Sed in Angelo aliud est quo est omnia intelligibilia facere, et aliud quo est omnia intelligibilia fieri : ergo in substantia Angeli sunt duo : ergo est substantia composita.

7. Adhuc, Ab uno simplici non fluit nisi unum : sed ab essentia Angeli potentiæ naturales fluunt diversæ : dicit enim Augustinus, quod memoria, intelligentia, et voluntas, et liberum arbitrium : ergo relinquitur, quod essentia sua non sit simplex.

8. Adhuc, Idem eodem modo se habens, non potest esse principium contradictoriorum et contrariorum : sed in Angelo est quod convenit multis, et est communicabile, scilicet quod Angelus est, quod spiritus est, quod lumen divinum est : et est in eo quod est incommunicabile, et convenit uni soli : ergo hæc non causantur ab uno, quod sit in substantia Angeli, sed a diversis : sed quidquid diversa habet in substantia, compositum est : ergo Angelus composita substantia est.

9. Adhuc, In quocumque est compositio secunda, quæ est ex substantia et accidente, in illo est compositio prima, quæ est ex natura suppositi, et ex natura communi cui suppositum est. Et hoc probatur ex Boetio in libro de *Hebdomadibus*, qui dicit, quod « materia simplex subjectum accidentis esse non potest. » Et ex Avicenna qui dicit, quod

« subjectum est ens in se completum, quod est causa vel occasio accidentis existendi in eo, vel quod insit sibi accidens : » accidens enim causatur a subjecto, et nullum habet esse, nisi per hoc quod est in subjecto : accidentis enim esse est inesse, ut dicit Porphyrius, et Aristoteles dicit, quod accidens est quod cum sit in aliquo, non est in eo sicut quædam pars, et impossibile est esse sine eo in quo est. Sed in Angelo est compositio secunda, habet enim gratiam et virtutem. Ergo Angelus est subjectum. Et in omni subjecto aliud est quod substat, et aliud cui substat : omne autem tale substantia composita est : ergo Angelus substantia composita est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Angelus substantia composita est, et est suppositum, et hoc aliquid. Suppositum autem et hoc aliquid in ratione sui habent, quod sint compositum ad minus ex quod est et quo est : omne enim suppositum alicui substat communi, scilicet naturæ, qua est in genere vel specie illius naturæ : et omne quod substat, res naturæ determinata est in illa natura ad hoc quod est signatum hoc aliquid. Et per hoc patet, quod in ratione suppositi est, quod compositum sit.

Et si objicitur de puncto et unitate, quæ sunt hoc aliquid : et tamen dicuntur simplicia esse. Dico, quod simplicia sunt, id est, quantitatem non habentia, et secundum quantitatem indivisibilia : nihilominus tamen partibus essentialibus composita sunt. Quod patet per rationes eorum si ponantur : punctum enim est substantia, in continuo habens positionem determinatam : et si substantia est secundum id quod est, indivisibile quoddam est : et si positionem habet in natura continui, aliquid est : et sic compositum est, et non habet idem in seipso id quod est et esse, sive quod est et quo est. Et similiter est de unitate relata ad genus discreti.

Unde omnes rationes quæ inducuntur ad hoc, quod Angelus composita substantia sit, procedunt.

AD PRIMUM ergo quo videtur probari, quod simplex substantia sit, dicendum quod cum Augustinus dicit simplicitatem esse attributum Angelicæ naturæ, non intelligit de simplicitate simpliciter, sed de simplicitate secundum quid, qua scilicet non habet compositionem quantitativam et corpoream : habet tamen compositionem essentialem quæ est ex quod est et quo est, eo modo quo etiam anima simplex esse dicitur respectu corporis.

AD ALIUD similiter dicendum, quia nec anima, nec Angelus simpliciter simplicia sunt, hoc est, omni compositione privata : habent enim intra se essentialem compositionem, et ex principiis essentialibus composita sunt.

AD ALIUD dicendum, quod componentia aliquid, non semper præcedunt generatione et tempore : sed in corruptibilibus simul sunt cum composito, et non sunt priora ipso, nisi natura : nec compositum resolubile est in ipsa, nisi secundum intellectum tantum : quia, sicut dicit Damascenus, subtilibus intelligentiis distinguuntur in ipso, quamvis secundum actum compositum numquam resolvatur in ea, sicut patet in cœlo et in omnibus incorruptibilibus. Dicit enim Philosophus in primo de *Cœlo et Mundo*, quod cum dico *cœlum*, dico formam : cum dico *hoc cœlum*, dico formam in hac materia : per formam intelligens creaturam communem, quæ est forma totius prædicabilis de toto, quæ universale vocatur : per formam in hac materia intelligens incommunicabile suppositum, substans naturæ communi, quod de aliis ejusdem naturæ non prædicabile est, nisi large sumendo prædicationem, qua aliquid dicitur de seipso, sicut dicimus, quod Socrates est Socrates : sed hæc prædicatio non est per inhærentiam sed per identitatem.

AD ALIUD dicendum, quod Deus præ-

cedit esse Angeli ut principium efficiens, non componens, et nihil præcedit esse Angeli ordine tantum, sicut post quod est esse Angeli : sed principia componentia Angelum, sicut quo Angelus est, et hoc est, sunt principia compositionis, et non præcedunt esse Angeli nisi natura et intellectu, sicut paulo ante dictum est.

Ad aliud dicendum, quod Philosophi ponendo mate.iam et formam, non posuerunt principia compositionis, nisi generabilium et universaliter mobilium motu physico : et ideo talia Angelis non competunt, sicut satis supra in quæstione de *compositione rerum* determinatum est.

Ad aliud dicendum est, quod Angelus est substantia, quæ procul dubio non dividitur motu, vel tempore, vel actu : et sic intelligitur dictum Philosophi. Dividitur tamen intellectu et intelligentia Angelus : quia per intellectum distincta accipiuntur in ipso principio compositionis essentialis, quæ sunt quod est, et quo est.

Ad aliud dicendum, quod Rabbi Moyses dicit esse compositum quod ex partibus quantitativis per modum totius integralis compositum est : et ideo dictum ejus nihil facit ad propositum.

Ad ultimum dicendum, quod Angeli compositio dignoscitur in hoc quod Angelus est, et hic Angelus per hoc quod recipit bonitates influxas a primo, dignoscitur esse suppositum recipiens, tenens, et sustinens illas bonitates : et per hoc non accedit ad unum quo sit essentialiter, sed ad unum ad quod est finaliter : et accessus ejus est per imitationem similitudinis, et non per modum simplicitatis.

MEMBRUM II.

Utrum modus simplicitatis Angeli sit, quod Angelus sit quidquid habet? et, Utrum Angelus et potentia Angeli sint idem?

Secundo, Quæritur de modo simplicitatis angelicæ naturæ.

Et quæritur, Utrum modus simplicitatis ejus sit, quod Angelus sit quidquid habet?

Et maxime, utrum Angelus et potentia Angeli sunt idem?

1. Hoc enim videtur Augustinus in libro XV de *Trinitate* dicere, quod « memoria, intelligentia, et voluntas, sunt una vita, una mens, et una essentia : » constat autem quod non est nisi essentia animæ rationalis : ergo memoria, intelligentia, et voluntas, sunt idem quod essentia animæ rationalis : sed major est simplicitas in Angelo, quam in anima rationali : ergo multo magis in Angelo potentia eadem est cum ipso : et sic essentia Angeli eadem est cum potentia ipsius. Et ex hoc sequitur, quod intelligentia, memoria, et voluntas idem sint cum essentia Angeli, nec habeat aliam essentiam.

2. Adhuc, Dionysius dicit, quod « Angelus est essentia simplex. » Dicitur autem, quod in perpetuis idem est posse et esse : quia si simplex est, non potest esse quod ab alio dependeat potentia, et ab alio essentia. Ergo videtur, quod in Angelo potentia sit idem cum essentia : et sic iterum relinquitur, quod memoria, intelligentia, et voluntas, in Angelo sint essentia ipsius.

3. Adhuc, In libro de *Spiritu et anima* dicitur, quod « Deus est omnia sua : » anima autem quædam sua, habet enim intellectum, et ipsa est suus intel-

lectus : et habet memoriam, et ipsa est sua memoria : et habet voluntatem, et ipsa est sua voluntas. Sed in Angelo major simplicitas est, quam in anima rationali. Ergo multo magis Angelus est quælibet suarum potentiarum, et essentia Angeli idem cum qualibet potentia sua.

Sed contra. IN CONTRARIUM est, quod

1. Hoc est contra omnem intellectum, quod id quod fluit ab aliquo ut qualitas ipsius, idem possit esse essentialiter cum ipso : unum enim est in genere qualitatis, et in specie qualitatis quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia : alterum autem est in genere substantiæ ut principium essentialiter constitutivum substantiæ : ergo numquam potest intelligi, quod sint eadem essentia : sed constat, quod omnis potentia Angeli fluit ab essentia ipsius ut naturalis potentia : ergo numquam potest esse vel intelligi, quod essentia Angeli idem sit cum potentia ipsius.

2. Adhuc, Potentia media est semper inter essentiam et actum : medium autem cum extremo numquam potest esse ejusdem essentiæ : ergo potentia et essentia Angeli diversa sunt. Et hoc concedendum est.

Solutio. DICENDUM igitur, quod hoc soli Deo convenit, quod ipse est quidquid habet : eo quod sibi soli convenit, quod in ipso est idem penitus quod est et esse : et quod quidquid est in ipso, est idem cum substantia ipsius.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod memoria, intelligentia, et voluntas, sunt una vita, una mens, una essentia : non intelligit, quod essentialiter sint idem et indivisa secundum essentiam, quia hoc est impossibile, sicut probat objectio : sed intelligit, quod in spiritualibus non est sicut in corporalibus : in corporalibus enim potentiæ distribuuntur secundum partes situ distantes, ita quod non totum corpus secundum essentiam adest cuilibet potentiæ : in spiritualibus autem, sicut in anima, et in Angelo, non sic distribuuntur : sed anima et Angelus secundum totam essentiam, secundum totam vitam, secundum totam mentem, adest cuilibet potentiæ.

AD ALIUD dicendum, quod Dionysius dicit, quod Angelus est quodammodo simplex : sed non dicit, quod est in fine simplicitatis. Unde essentialiter compositus est : et ideo ab alio dependet esse ipsius, et ab alio potentia : nec est idem in eo posse et esse. Ad

AD ALIUD dicendum, quod si sustineatur dictum in libro de *Spiritu et anima*, non potest sustineri, nisi eo modo quo dictum est de dicto Augustini in libro de *Trinitate* : aliter enim omnino falsum est et absurdum. Et secundum hoc ex dicto illo non sequitur, quod potentia idem sit quod essentia, sed quod indistans sit anima secundum essentiam et vitam a qualibet potentia. Ad

MEMBRUM III.

Quæ sit comparatio simplicitatis Angeli ad simplicitatem divinam, et ad simplicitatem animæ rationalis[1] *?*

TERTIO quæritur, Quæ sit comparatio simplicitatis Angeli ad simplicitatem divinam, et ad simplicitatem animæ rationalis?

Et videtur, quod nulla.

1. Dicit enim Augustinus, quod simplicitas divina tanta est, quod Deus est quidquid habet : habet enim vitam, et ipse est sua vita : habet justitiam, et

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 21, Art. 3. Tom. XXXIV nostræ editionis.

ipse est sua justitia : habet virtutem, et ipse est sua virtus. Angelica simplicitas nihil horum admittit : Angelus enim nec vita sua est, nec intelligentia, nec justitia, nec aliquid eorum quæ habet. Ergo nulla est comparatio simplicitatis divinæ ad angelicam.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit, quod « Angelus in comparatione Dei corporalis est[1] : » corporalis autem ad simpliciter incorporale, in simplicitate nulla est comparatio vel proportio : ergo videtur, quod Dei et Angeli in simplicitate nulla sit comparatio.

3. Adhuc, Ad animam rationalem non videtur esse comparatio : unibilis enim cum corpore, et non unibilis, in simplicitate nulla comparatio est : anima rationalis unibilis est cum corpore, Angelus non unibilis : ergo in simplicitate nullam habent comparationem.

uuo. SOLUTIO. Dicendum, quod duplex est *comparatio*. Una est *univoci*, quæ est secundum unum quod est in duobus vel pluribus secundum unam et eamdem rationem, sicut dicimus album, albius, albissimum : et de hac dicit Philosophus, quod comparatio univoci est. Et talis comparatio in simplicitate non est inter Deum, et Angelum, et animam rationalem.

Alia est comparatio *analogi*, hoc est, unius quod est in pluribus secundum analogiam sive proportionem ad aliquod unum, sicut dicimus esse Deum justiorem Angelo vel homine : quia secundum proportionem justitiæ ad actum, quæ est reddere unicuique quod suum est, Deus essentialiter justus est, et rectitudinem et perfectionem actus justitiæ semper contingit, et ab eo deflecti non potest. Angelus autem et homo participative justi sunt, et a rectitudine actus et perfectione deflecti possunt.

Similiter dicimus de simplicitate, quod cum simplicitas in Deo, in Angelo, et in anima rationali non sit univoce, secundum primum modum non potest esse comparatio simplicitatis inter Deum, et Angelum, et animam rationalem. Secundo autem modo quodammodo est comparatio : quia maxima simplicitas est, quæ est in fine simplicitatis, ut scilicet idem sit habens et quidquid habet, et sint idem per essentiam, hoc est, quod una sit essentia habentis et quidquid habet. Et minor simplicitas est in eo quod participative simplex est, nec est quidquid habet. Et minima simplicitas sit ejus quod unibile est corpori quantitatem habenti, et dividitur secundum potentias secundum partes organicas corporis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non est comparatio sicut univoci, sed quodammodo est sicut analogi. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod Angeli non dicuntur *corporales*, nisi secundum quemdam modum : quia scilicet locales sunt definitive, sicut dictum est in quæstione de *definitione Angeli*. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod unibilitas animæ ad corpus non impedit comparationem analogi, licet impediat comparationem univoci. Ad 3.

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 2.

QUÆSTIO XIV.

De secundo attributo, scilicet ratione naturaliter insita, sive intelligentiæ perspicacitate ?

Deinde quæritur de secundo attributo, de quo dicit Magister in libro II *Sententiarum,* distinctione III, cap. primo, quod est secundum rationem naturaliter insitam, intelligentia, memoria, et voluntas sive dilectio.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo enim quæritur de singulis istorum.

Secundo, De omnibus in communi.

De singulis istorum quæruntur quatuor.

Quæritur enim primo de ratione naturaliter insita.

Secundo, De memoria.

Tertio, De intelligentia.

Quarto, De voluntate.

MEMBRUM I.

De ratione naturaliter insita.

Circa rationem quæruntur duo, scilicet secundum quem modum conveniat Angelis?

Secundo, Secundum quem actum?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Secundum quem modum ratio conveniat Angelis[1] *?*

Ad primum objicitur sic : Videtur, quod non conveniat Angelis, rationem sibi naturaliter insitam esse.

1. Dicunt enim concorditer Dionysius, Augustinus, et Damascenus, quod ratio naturaliter insita, differentia hominis est constitutiva : intelligentia autem differentia est Angeli, quia intellectualis substantia est : ergo videtur, quod ratio non naturaliter sit insita Angelo, sed homini.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus :* « Malum Angeli est contra deiformem intellectum esse : malum vero hominis, contra rationem esse[2]. » Ergo bonum per quod constituitur Angelus in specie, deiformis intellectus est : bonum per quod constituitur homo in specie, ratio est : sed ultimum et optimum per quod unum-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 22, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 3.

quodque constituitur in specie, ultima differentia sua est sibi naturaliter insita : non ergo convenit Angelo.

3. Adhuc, In libro *Definitionum* dicit Isaac, quod « ratio est vis quædam animæ, faciens currere causam in causatum. » Et intelligit de causa consequentiæ, quæ præcipue est in majori propositione, cui adjungitur minor in syllogismo, ut per ordinem medii quod respiciat majorem et minorem, extremitates approprict et approximet eas in conclusione : ut major extremitas de minori concludatur per antecedens, vel consequens, vel repugnans, secundum artem quam docet Aristoteles in primo *Priorum*, cap. de inventione medii. Ergo ratio est cum compositione, collatione, et inquisitione, quod Dionysius vocat *discursivas disciplinas*. Intellectus autem Angeli non est sic, sed deiformis et simplex. Ergo videtur, quod non conveniat Angelo rationem naturaliter insitam esse.

4. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Existentibus quidem eminentiora sunt viventia, viventibus autem sensibilia, sensibilibus autem rationalia : rationalia autem mentes excellunt, et circa Deum sunt, et magis ipsi appropinquant [1]. » Cum ergo, sicut idem dicit Dionysius, Angeli sint mentes sive intelligentiæ divinæ, patet quod sunt ultra rationem : et sic per rationem naturaliter insitam Angelus non debet determinari, sed homo, qui minoratur ab Angelo, ut dicitur in Psalmo VIII, 6 [2].

5. Adhuc, Isaac in libro *Definitionum* sic dicit : « Ratio creatur in umbra intelligentiæ, sensus in umbra rationis, vita vegetabilis in umbra sensus. » Sed in umbra esse, intelligentiis angelicis non convenit, quæ deiformes sunt, et in lumine pleno, ita quod a Dionysio dicuntur lumina divina, et specula clarissima. Ergo Angelo non convenit determinari secundum rationem naturaliter insitam.

Sed contra.

In contrarium hujus est, quod supra dictum est in libro II *Sententiarum*, distinct. I, quod creaturam rationalem duplicem fecit Deus, Angelum scilicet, et animam rationalem : et unam voluit uniri corpori, alteram vero in sui puritate remanere [3]. Ergo videtur, quod Angelus sit ratio naturaliter insita. Hæc enim verba Augustini sunt, quibus contradicere fas non est.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod *ratio* dicitur dupliciter. Dicitur enim *ratio* dispositio interior secundum naturam rei principii ad principiatum, ex qua dispositione videtur quid ex quo sequatur : et hæc ratio non est in aliquo, nisi secundum excellentiam luminis intellectivi. Dicitur etiam *ratio* quæ est cum inquisitione quid componibile sit, et quid cui conferibile secundum consequentiam : et hæc ratio est cum defectu luminis intelligentiæ : propter quod utitur motibus, et signis, et cæteris habitudinibus localibus, ut quasi mendicando videat, quid ex quo concludi possit : et habet instrumenta, syllogismum topicum, enthymema, inductionem, et exemplum.

Primo ergo modo dicta ratio naturaliter insita est Angelis : quia illa est vera et perfecta composita intelligentia, et est formata lumine divino et perfecto et intellectuali. Secundo vero modo dicta ratio, convenit homini, cujus intellectus oritur ex sensibilibus : et ideo talibus quasi adminiculis et instrumentis oportet eam adjuvari, ut possit accipere scientiam, quam ex sensibilibus mendicat. Et hoc est quod dicit Apostolus, ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *a creatura mundi, per ea quæ facta*

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

[2] Psal. VIII, 6 : *Minuisti eum*, scilicet hominem, *paulo minus ab Angelis*, etc.

[3] Cf. II Sententiarum, Dist. I, cap. D. Tom. XXVII Opp. B. Alberti, pag. 35.

sunt, intellecta, conspiciuntur. Ubi dicit Glossa, quod « creaturam mundi vocat hominem, eo quod convenit cum omni creatura. Ea autem quæ facta sunt, sensibilia mundi vocat, per quæ inquirendo et conferendo invisibilia Dei aliqualiter sicut per speculum et ænigma cognoscit : » quod, sicut dicit Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium, « non est necessarium Angelo, qui hoc lumine pleno videt in Verbo, sicut non necessariæ sunt scalæ tenenti jam solium.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio naturaliter insita homini, est ratio secundo modo dicta, et non primo. Ratio autem primo modo dicta, magis convenit Angelo, quam homini.

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo : quia ratio primo modo dicta, non est sine deiformi intellectu : ratio vero secundo modo dicta, obumbratur ab illo.

Ad 3. Ad aliud eodem modo dicendum, quod Isaac dicit, quod ratio secundo modo dicta vis animæ est, et non primo modo.

Ad 4. Ad aliud omnino similiter respondendum est : mentes enim et intelligentiæ non sine ratione sunt, secundum primum modum accepta : sed sunt ultra rationem, et magis Deo propinquant quam ratio secundo modo accepta.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod Isaac gradus entium determinat ita, quod semper inferius sit in minimo superioris : et hoc vocat *umbram*, quia ibi incipit occumbere superius. Et hujus causam determinat Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[1], dicens, quod « virtutes inferiorum superiora habent excellenter et eminenter, et non e converso : inferiora enim nullo modo habent virtutes superiorum. » Et Boetius in libro *Divisionum* dicit, quod « quidquid potest potentia inferior, potest superior, et non e converso. » Unde quidquid potest ratio, potest intellectus : et quidquid potest sensus, quod vere posse est et virtus, potest ratio : sed non convertitur : et hujus causa est, quia bonitates inferiorum influuntur eis a superioribus, et coarctantur et obumbrantur, secundum quod recipiuntur ab inferioribus. Dicit enim Philosophus in VI *Ethicorum*, quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo secundum potestatem recipientis et non secundum potestatem agentis vel influentis. Unde ratio primo modo dicta, in nulla umbra est, sed potius in lumine intelligentiæ perfectæ. Sed ratio secundo modo dicta, in umbra est : et de hac intelligitur dictum Isaac.

Ad id quod objicitur in contrarium, Ad obj. dicendum, quod ratio primo modo dicta, Angelis naturaliter est insita : et ab hac dicitur *creatura rationalis*.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Secundum quem actum insit Angelis ratio[2]*?*

Secundo quæritur, Secundum quem actum insit Angelis ratio ?

Et videtur, quod secundum actum et superioris et inferioris partis rationis.

1. Angelus enim, ut dicit Damascenus in libro I de *Fide orthodoxa*[3], est

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[2] Cf. Opp B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 22, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[3] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 2.

substantia intellectualis Deo ministrans : sed non ministrat Deo, nisi disponendo inferiora ad formam superiorem secundum Dei voluntatem, et ad hominis salutem. Ad Hebr. I, 14 : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis?* Ergo Angelus contemplandis superioribus et consulendis quæ in ordine sapientiæ Dei existunt, continue inhærescit : et hoc est actus superioris partis rationis, ut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*. Et iterum Angelus inferiora disponit prout faciunt ad salutem hominis, quam procurat : et hoc est actus inferioris partis rationis, ut dicit Augustinus ibidem. Ergo ratio insita est Angelo secundum actum utriusque partis rationis, scilicet inferioris, et superioris.

2. Adhuc, Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia* : « Lex divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere[1]. » Ergo hominem reducit per Angelum ; sed reducens reducere non potest, nisi consideret diligenter et formam et dispositionem ejus in quod reducit, et modum et dispositionem qualiter reducat : sed primum horum non potest esse, nisi contemplando et consulendo æterna : quod est ratio sapientiæ, ut dicit Augustinus, et est actus superioris partis rationis. Secundum esse non potest, nisi disponendo et considerando temporalia : et hoc est ratio scientiæ, ut idem dicit Augustinus, et actus inferioris partis rationis. Tertium fieri non potest, nisi ordinando et disponendo inferiora ad superiora : et hoc est actus rationis secundum se, cujus est conferre unum ad alterum, et ordinare quod inferiora directe perveniant ad formam superiorum. Et hæc tria necessaria sunt ad reductionem quæ fit per Angelum : ergo necessarium est, quod Angelo insit ratio secundum quemlibet istorum trium actuum : ergo inest ei ratio secundum actum superioris, et secundum actum inferioris partis rationis.

3. Adhuc, Hoc videtur ex verbis Angeli Tobiæ, XII, 15, ubi sic dicitur : *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui adstamus ante Dominum.* Quod enim dicit, *Unus ex septem*, sicut dicunt Sancti, notat quod est unus ex universitate ministrantium, quia per septem universitas figuratur. Constat autem, quod non ministrant, nisi secundum rationem scientiæ disponendo inferiora : constat etiam, quod in conspectu Dei non stat, nisi contemplando et consulendo superiora, ut directe secundum formam superiorum disponat inferiora, et sic perficiatur hominis reductio. Primum autem horum est secundum actum inferioris partis rationis. Ergo Angelo inest ratio secundum actum utriusque partis rationis.

In contrarium hujus est, quod omnis ratio consiliativa et inquisitiva est, ut dicit Damascenus : inquirere autem et consiliari dubitantis est : Angelo dubitare non convenit : ergo non convenit Angelo inesse rationem secundum aliquem actum rationis. Sed contra.

Solutio. Dicendum procul dubio, quod Angelo convenit ratio secundum actum utriusque partis rationis : quia aliter non posset disponere inferiora ad superiora, ut probant primæ objectiones. Solutio.

Et si objicitur, quod inferiora sunt sensibilia, quæ non accipiuntur, nisi per sensus : et Angeli sensus non habent. Dicendum, quod falsum est : probabimus enim in sequentibus, quod Angeli per intellectum perfectam notitiam habent sensibilium, in quæstione de *intelligentiis Angelorum*.

Tres ergo primæ rationes procedunt de necessitate.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod non omnis inquisitio Ad object.

[1] S. Dionysius, Lib. de Ecclesiastica hierarchia, cap. 1.

est cum dubitatione. Quædam enim inquisitio est dispositio et ordo faciendorum : et hæc est per actum rationis, et sine dubitatione : et hæc convenit Angelis, quibus tamen non convenit dubitare.

Similiter non omne consilium cum dubitatione est. Potest enim consilium derivari a verbo *consulo*, secundum quod consulo dicit consilium quæro : et sic cum dubitatione est, et non convenit Angelo. Et potest derivari a *consulo*, secundum quod est consilium do, secundum quod dicitur in versu :

Consilium quæro, tibi consulo, consilium do.

Et sic consilium est certa definitio faciendorum, ut dicit Gregorius, quod mutat Deus sententiam, sed non consilium : et sic consulere æterna bene convenit Angelis.

MEMBRUM II.

Utrum memoria conveniat Angelis[1] ?

Deinde quæritur de memoria, Utrum conveniat Angelis ?

Et videtur, quod non.

1. Damascenus : « Memorativum est memoriæ et rememorationis promptuarium et causa : » tale autem promptuarium non est nisi animæ sensibilis : ergo non convenit Angelis.

2. Adhuc, Idem Damascenus : « Memoria est phantasia derelicta ab aliquo sensu subjecto secundum actum apparente, vel coacervatio sensus, vel intelligentiæ : » sensus Angelis non convenit : ergo secundum nullum dictum modum convenit eis memoria.

3. Adhuc, Philosophus in libro de *Memoria et Reminiscentia* : « Præsentis non est memoria, sed præsentis quidem sensus est, facti autem memoria, futuri vero spes : » in intelligentiis autem Angelorum nec præteritio est, nec futuritio : ergo nec memoria.

4. Adhuc, Avicenna in VI de *Naturalibus* : « Recordatio est reversio ad aliquid, quod habuit esse in anima in præterito : » talis autem præteritio non convenit Angelo : ergo nec memoria.

5. Adhuc, Memoria et oblivio contraria sunt, vel opposita ut privatio et habitus : ergo nata sunt fieri circa idem : in Angelis non fit oblivio : ergo nec memoria.

6. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Trinitate*, in principio dicit, quod « quando memoramur et reminiscimur, hoc pertinet ad hominem, quia adhuc in nobis agitur id quod commune habemus cum brutis : » ergo nec memorantur, nec reminiscuntur : ergo non inest eis memoria.

7. Adhuc, Proprietates memoriæ sunt duplices : quædam ex memorantibus, et quædam ex memorabilibus. *Ex memorantibus* dicit Avicenna, quod duabus potentiis confortatur memoria, scilicet frigido bene comprimente organum, et sicco bene tenente formam in organo. Unde dicimus eos qui sunt boni ingenii, malos esse memoriæ, et e converso. Bonitas enim ingenii fit ex calido bene movente, et humido facile suscipiente. Et constat, quod secundum has differentias non potest inesse memoria Angelis. Proprietas vero *ex memorabilibus*, ut dicunt Philosophi, et maxime Aristoteles in libro de *Memoria et Reminiscentia*, sunt ex antiquis mediis in id quod prius accepimus, procedere. Et vocat *antiqua media*, signa quæ in sensu præterito cum ipsis memorabilibus accepimus : sicut videntes librum, recordamur ejus qui librum fecit : videntes Socratem, recor-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 23, Art. 1 et 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

damur dæmonis cui similis fuit Socrates : videntes campum, recordamur victoriæ vel fugæ quam in campo fecimus : sicut dicitur de Ulysse, quod quoties vidit campum quemdam, flevit, quia ibi projectis armis fugerat. Et generaliter videntes locum, recordamur quæ in loco acciderunt nobis. Constat autem, quod nihil horum convenit intelligentiis angelicis : ergo nec memorari nec memoria convenit eis.

8. Adhuc, Tullius in libro II *Rethoricæ* tradens artem memorandi dicit, quod « qui bene vult memorari præteritorum, studere debet, quod omne quod accipit in sensu, accipiat cum magna delectatione, vel cum magna abominatione : quia tunc diutissime recordatur. » Sic autem accipere nullo modo convenit Angelis : ergo nullo modo convenit eis memorari.

ntra. IN CONTRARIUM est, quod

1. In *Littera* dicitur secundi libri *Sententiarum*, distinct. III, ex verbis Augustini, quod « per rationem naturaliter insitam convenit Angelis memoria, intelligentia, et voluntas. »

2. Adhuc, Isidorus et Gregorius dicunt, quod quo in Angelis est subtilior natura, eo magis intelligitur in eis imago Dei impressa : sed imago Dei consistit in memoria, intelligentia, et voluntate : ergo memoria maxime convenit Angelis, et plus quam homini.

io. SOLUTIO. Dicendum, quod *memoria* duplex est, etiam secundum Damascenum. Una est thesaurus formarum sensibilium, vel ex sensibilibus, vel cum sensibilibus acceptarum. Et super illam, sicut dicit Avicenna, sunt actus reflexivi recordationis et reminiscentiæ : recordationis, sicut quando prius acceptum revocatur imaginationi, sic ut stet ante oculos et sensus : reminiscentiæ, sicut quando revocatur pars obliti vel oblitum per reflexionem rationis ad id quod prius acceptum est cum antiquo medio, ut dictum est, cum quo memorabile acceptum est. Alia est memoria quæ simpliciter est thesaurus formarum intelligibilium. Et secundum hoc memorari, est notitiam rei apud se tenere, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*.

Primo ergo modo dicta memoria, nullo modo est in Angelis : illa enim est cum sensibili parte animæ, quam non habent Angeli. Secundo autem modo dicta memoria, non indiget nisi intellectu et intellectuali natura. Sic enim meminisse, non est nisi naturam rei apud se tenere. Et hæc pars imaginis est, ex qua per imitationem formatur intellectus, et ex ipsa et intellectu formatur voluntas sive dilectio. Et hæc simplicius est in Angelo quam in homine : quia notitia rerum apud Angelum est per formas coarctatas sibi et simplices, formis idealibus similes : apud homines autem notitia rerum est per formas acquisitas et phantasmatibus permixtas.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæsita. Omnes enim illæ rationes quæ probant, quod in Angelo non est memoria, de necessitate procedunt de memoria primo modo dicta.

Illæ vero quæ in contrarium sunt, scilicet quod in Angelo sit memoria, procedunt de memoria secundo modo dicta. Et si arguatur ex una ad alteram, incidit fallacia æquivocationis.

MEMBRUM III.

De intelligentia sive perspicacitate intelligentiæ Angelorum.

DEINDE, Quæritur de intelligentia sive perspicacitate intelligentiæ Angelorum.

Et quæruntur duo, quorum primum est, Cum multæ sunt differentiæ intellectus, scilicet agens, possibilis, speculativus sive formalis, speculativus practicus, adeptus sive possessus, et non adeptus :

utrum secundum omnes istas differentias Angelo insit perspicacitas intelligentiæ, an non ?

Secundum est, Utrum per species intelligant Angeli : et si intelligunt per species, quæ vel quales sint illæ species ?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum secundum omnes differentias intellectus Angelo insit perspicacitas intelligentiæ, an non [1] ?

Ad primum horum sic proceditur :

1. Aristoteles in III de *Anima* sic dicit : « Quoniam autem sicut in omni natura aliud quidem est materia in unoquoque genere, et illud est potentia omnia illa : alterum autem ut causa est efficiens, quo est omnia facere, ut ars ad materiam se habet : necesse est et in anima has esse differentias : et hujusmodi quidem differentia qua omnia fiunt, est intellectus possibilis : hujusmodi vero qua est omnia facere, est intellectus agens, qui est sicut sol. » Videtur ergo, quod cognoscibilium intellectus non sit sine his duobus : sed Angeli habent cognoscibilium intellectum : ergo non habent sine his duabus differentiis : ergo in Angelis est intellectus agens et intellectus possibilis.

2. Adhuc, Aristoteles in III de *Anima* : « Omne cognoscens secundum cognoscibilia, fit unumquodque illorum secundum actum quando cognoscit illud : » cum igitur Angelus cognoscat omnia cognoscibilia per naturam. Angelus per aliquam potentiam intellectivam fiet unumquodque intelligibilium secundum actum, licet nullum eorum sit secundum esse : sed nullus intellectus fit unumquodque intelligibilium secundum actum, et non secundum esse, nisi intellectus possibilis : ergo in Angelis est intellectus possibilis. Sed possibilis non potest esse sine agente : quia numquam exiret in actum : ergo in Angelis est agens intellectus, et possibilis.

3. Adhuc, Sicut se habet materia in natura corporum, sic intellectus possibilis in natura spirituali et intellectuali : sed materia in natura corporum una est subjecto sub privatione et forma existens : ergo intellectus possibilis unus est subjecto sub specie intelligibilis et sub privatione ejusdem existens : constat autem, quod quando intelligit Angelus, aliqua potentia intellectiva ejus est sub specie intelligibilis, quia aliter non intelligeret : et cum ille intellectus idem sit cum possibili non habente speciem, sequitur quod ad minus intellectus possibilis sit ibi subjecto et secundum esse, licet non sit ibi sub ratione potentiæ, eo quod numquam est sub privatione. Et si possibilis est in Angelis, de necessitate etiam est agens, ut prius probatum est.

Ex hoc etiam accipitur et probatur, quod intellectus possibilis et speculativus idem sint numero et subjecto, licet differant ratione et esse speciei speculatæ : ergo in Angelis est possibilis intellectus et speculativus, et possibilis non est sine agente : ergo etiam in eis est intellectus agens.

4. Si forte dicatur, quod in Angelis non est possibilis intellectus, eo quod intellectus eorum numquam fuit in potentia, et non exivit de potentia ad actum, quemadmodum intellectus humanus. Contra : Agens secundum quod agens, non potest esse subjectum, eo quod ratio

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 34, Art. 12. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

subjecti est ratio potentiæ et naturæ materialis : cum ergo aliqua potentia intellectiva in Angelo substet intelligibilibus, quando Angelus intelligit intelligibilia secundum actum, illa potentia est in ratione subjecti et naturæ materialis : agens autem non potest esse subjectum, ille enim est sicut lux, ut dicit Aristoteles in III de *Anima* : lux autem non est subjectum colorum, sed actus : intellectus ergo sicut lux non est subjectum intelligibilium, sed actus. Oportet ergo in Angelo esse aliam potentiam intellectivam, quæ sit subjectum intelligibilium, et (sicut dicit Philosophus) intelligibilium locus : et in qua (sicut idem dicit in III de *Anima*) sicut in tabula rasa depingantur species intelligibilium : et ille est in natura potentiæ et materiæ, sicut probatum est : ergo in Angelis est intellectus possibilis : et ille numquam potest esse sine agente, ut probatum est : ergo est etiam in eis intellectus, agens. Sed possibilis secundum actum factus est speculativus : ergo secundum omnes istas tres differentias intellectus, agentis scilicet, possibilis, et speculativi, intellectus est in Angelis.

5. Adhuc, Quamvis materia in cœlo numquam sit in potentia ad actum et ad formam, tamen substantia et subjecto materia est in cœlo, quæ subjectum est formarum substantialium et accidentalium cœli : ergo a simili quamvis in Angelis secundum possibilem intellectum numquam exitus sit de potentia ad actum, oportet tamen possibilem intellectum inesse eis, qui in eis substet formis intelligibilibus : ergo in Angelis est possibilis intellectus : et hic efficitur speculativus, quando speculatur : ergo est in eis speculativus : et hic non est sine agente : ergo est etiam in eis agens.

In contrarium hujus est quod dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, quod potentia passiva sive possibilis est principium transmutationis : sed in Angelis non est possibilis quæ est principium transmutationis : ergo nec intellectus possibilis : et sine illo non est necessarius agens intellectus : ergo nec agens intellectus est in eis.

Ad hoc dixerunt quidam, quod Angeli non habent nisi intellectum agentem formas intelligibiles : sed operatio intellectus agentis multiplex est, ut dicunt. Quædam enim est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus, et conjungere eas intellectui possibili : et hanc habet intellectus agens secundum conversionem ad inferiora sensibilia. Aliam habet, ut dicunt, in illuminatione super species universales rerum, in quibus, ut dicunt, summam retinet, et singula perdit, ut dicit Boetius. Et vocant *summam*, primas propositiones quæ *dignitates* vocantur : quibus ut quibusdam instrumentis, agens intellectus extrahit possibilem ad actum, et facit de potentia sciente, actu scientem : harum enim notitiam discens non accipit a Doctore, sed habet apud se : quia, sicut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, principia scimus in quantum terminos cognoscimus. Aliam habet operationem secundum comparationem ad lumen superius, quod vel verbo, vel intelligentia superiori recipit per influentiam : et unitur ei sicut lumen lumini, mediante quo efficitur potens ad cognoscendum singula sicut sunt, non tantum in universali, sed etiam in singulari. Dicunt ergo, quod agens primo modo dictus est in homine, secundo modo dictus est in Angelo.

Sed contra hoc est, quod oportet, quod aliquid sit subjectum illarum formarum, quæ sunt species cognoscibilium ab Angelo, et quod se habeat ut susceptivum ad ipsa, sive recipiat ea ab illuminatione superiori, sive a lumine primarum propositionum, quæ sunt dignitates secundum comparationem ad inferiora : et illud susceptivum et subjectum numquam potest esse agens, quia agens et materiale, sicut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, numquam coincidunt in idem secundum rem, sed semper in diversa. Sed contra.

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum in Angelis sint istæ differentiæ intellectus, quibus dividitur intellectus per speculativum et practicum?

Et videtur, quod sic.

1. In Angelis enim est speculativus intellectus, aliter enim nihil specularetur intelligibilium : speculativus autem, ut dicit Philosophus in III de *Anima*, per extensionem fit practicus : et non exigitur ad hoc, nisi quod id quod speculatur in ratione veri, extendat se in rationem boni convenientis, vel mali disconvenientis : et consideret illud ut bonum conveniens, vel malum inconveniens, et nuntiet voluntati vel appetitui hoc esse consequendum, vel illud fugiendum : constat autem, quod hanc potentiam extensionis habet Angelus : ergo Angelus habet intellectum speculativum et practicum.

2. Adhuc, Angelus bonus convertit se ab bonum, et Angelus malus pervertitur ad malum : et neutrum horum esse potest, nisi per intellectum practicum : quia, sicut docet Aristoteles in II de *Anima*, cap. de movente, appetitus numquam convertitur ad bonum, nec avertitur ab ipso, nisi nuntiante intellectu de bono ad quod debet converti, vel de malo a quo debet averti : ergo necesse est, quod in Angelo sint istæ differentiæ, quibus dividitur intellectus per speculativum et practicum.

3. Adhuc, Intellectus Angeli non est deficientior, quam intellectus hominis : sed de perfectione intellectus hominis est, quod habeat utrumque intellectum, scilicet speculativum, et practicum, et secundum alterum tantum non esset perfectus : ergo multo magis est hoc de perfectione angelici intellectus.

4. Adhuc, Constat, quod per Angelos fiunt miracula : facere autem miracula non fit nisi per intellectum practicum : ergo intellectus practicus est in Angelis : et practicus formatur ex speculativo : ergo est in eis speculativus.

5. Adhuc, Constat, quod in natura intellectuali Angelus plus conformat Deo, quam homo : sed in Deo est pra-cticus intellectus : quia Deus per se sic speculum cognoscit omnia speculative facit omnia verbo operative : et propt hoc Filius dicitur *Verbum*, quod verbu ut dicit Augustinus in libro VIII *Trinitate*, notitia formata Patris est, notitia amata, ut dicitur, I ad *Corinth* I, 24, virtus Dei et sapientia est. Di enim sic : *Christum Dei virtutem*, *Dei sapientiam*. Ergo in Deo est contem-plativus intellectus sive speculativu qui est intellectus sapientiæ : et in De est intellectus practivus sive operativu qui est intellectus virtutis operativæ ergo etiam est in intellectu angelico, q in intellectuali natura maxime confor-matur Deo.

In contrarium hujus videtur esse quo dicit Aristoteles in III de *Anima*, qu « natura non deficit in necessariis, ne abundat superfluis. » Unde nulli dedi intellectum practicum sive operativum nisi daret ei organum quo perficere opus illius intellectus, sicut manum Dicit enim Aristoteles in libro XII d *Animalibus*, quod « manus est organun intellectus practici, quo utitur ad omnes formas operum suorum perficiendas : » sic autem non fecit Angelo : ergo in Angelo non videtur esse intellectus practicus.

Ulterius quæritur, Utrum Angelus sub istis differentiis habeat intellectum, quæ sunt intellectus adeptus sive possessus, et intellectus non adeptus.

Secundum enim Aristotelem et Democritum intellectus agens duobus agens efficitur, quando scilicet ad phantasmata se habet ut sol, abstrahendo species intelligibiles, et movendo eas in intellectum possibilem sicut in locum proprium generationis specierum intelligibilium. Dicunt enim, quod intellectus possibilis locus specierum est, sicut sol abstrahit species colorum a corporibus terminatis, et movet eas specie spirituali in perspi-

cuum non terminatum, quod secundum esse spirituale abstractionis earum, regio et locus generationis earum est. Dixerunt etiam, quod in se habeat lumen distinctum, sicut ars habet in principiis suis. Est enim ars, ut dicit Tullius in fine primi *Rhetoricæ*, collectio præceptorum sive principiorum ad eumdem finem tendentium, ad quæ principia distinguuntur per compositionem et divisionem et collationem, omnia quæ sunt artis, ut certa et distincta notitia habeatur de eis, quod nemo potest adipisci nisi per studium. Et propter hoc, sicut dicit Gregorius Nyssenus, hi duo concorditer dixerunt, quod nemo in hac vita habet intellectum agentem et adeptum nisi Philosophus. Et ideo dicit, quod Aristoteles dedit duplex exemplum in III de *Anima*, scilicet quod est ut lux, et quod est ut ars ad materiam. Et ideo dicit in I de *Anima*, quod videtur secundum prudentiam dictus intellectus, non æqualiter inesse omnibus, sed neque hominibus.

Quæritur ergo, Si Angeli habent hujusmodi adeptum intellectum? Et videtur, quod non : quia

1. Nihil adipiscuntur per studium : sed adeptus intellectus, per studium acquiritur, ut dicit Alexander in libro de *Intellectu et intelligibili*.

2. Adhuc, Aliquis adipiscitur quod prius non habuit : sed Angelus non acquirit intellectum, quem prius non habuit : ergo non accipit intellectum adeptum.

In contrarium hujus est, quod dicit Augustinus, quod dæmones multa discunt per experientiam longi temporis, et cum similes sint in natura intellectuali dæmon et bonus Angelus, videtur quod etiam boni Angeli discant per experientiam temporis. Via autem hujusmodi doctrinæ ponitur ab Aristotele in primo *primæ philosophiæ* sic : « Ex multis experimentis acceptis fit una memoria : ex multis memoriis universale : hoc autem principium est artis et scientiæ. » Unde ibidem dicit, quod « experientia artem fecit, inexperientia autem casum : » sicut ait Porphyrius recte dicens. Ex hoc videtur, quod Angeli habent adeptum intellectum per experientiam longi temporis.

Solutio. Ad id quod primo quæritur, dicendum, quod procul dubio intellectus agens et possibilis est in Angelis : sed agens est in eis tam respectu universalis, quam respectu singularis : utriusque enim notitiam agit intellectus in eis. Et quod hoc verum sit, patet per verbum Maximi sic dicentis super caput septimum libri de *Divinis nominibus* Dionysii : « Omni sensu exteriori carent Angeli : non enim sensibilium rerum notitiam per phantasias corporum accipiunt, sed omnem corporalem creaturam in causis spiritualibus spiritualiter perspiciunt, quemadmodum visuri sumus cum per æqualitatem Angelorum transmutabimur. » Hoc dicit super illud verbum Dionysii, quo de Angelis sic dicit : « Etenim et Angelos scire dicunt eloquia quæ sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes sensibilia quidem existentia, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. » Qualiter autem hoc sit, in sequenti articulo quæstionis ostendetur. Solutio.

Habent etiam possibilem intellectum, non secundum rationem potentiæ de qua potentia educitur in actum per universale acceptum de phantasmate, sicut contingit in homine, cujus intellectus possibilis conjunctus est continuo et tempori, sed habet eum secundum quod est subjectum intelligibilium, quemadmodum perspicuum subjectum, et locus est visibilium specierum in esse spirituali, quod accipiunt in lucis abstractionem, quæ omnium visibilium est species et actus, sicut et intellectus agens omnium intelligibilium species et actus est. Et ideo dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « intellectus est species specierum intelligibilium. »

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod procedit, et concedendum est, quia veritatem concludit.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod in veritate intellectus possibilis in Angelis secundum unumquodque cognoscibile, unum fit cum ipso formaliter : sed forma cognoscibilis in cognoscibili secundum naturam, secundum esse est in ipso, et dat ei esse et naturam : in possibili autem intellectu non est nisi secundum speciem intentionalem, et ideo illi non dat esse, sed cognitionem tantum : sicut albus color in corpore terminato existens, dat ei esse albi : in perspicuo vero existens, in quo est secundum esse spirituale et intentionale, non dat ei esse albi, sed virtutem immutandi sensum visus ad cognitionem albi sensibilem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum de necessitate procedit, et probat, quod idem est possibilis et speculativus subjecto, quamvis ratione sit differens. Tamen in hoc cavendus est error Theophrasti, qui sicut dicit Commentator super III de *Anima*, dixit eamdem esse receptibilitatem materiæ et possibilis intellectus : hoc enim non est verum. Si autem esset verum, sicut receptione formæ hominis materia homo efficitur, et receptione calidi efficitur calida, receptione albi efficitur alba : ita intellectus possibilis receptione speciei hominis homo efficeretur, et receptione speciei lapidis lapis, et sic de aliis, quod absurdum est : nunc autem non recipit nisi secundum species intentionales, quæ principium cognitionis sunt, et non principium ipsius esse : ideo per singularem specierum receptionem singulorum cognoscibilium recipit cognitionem, et secundum esse non efficitur aliquid eorum.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quob hoc argumentum in veritate procedit, et de necessitate concludit.

Ad 5. Ad aliud etiam similiter dicendum, quod hoc procedit.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod possibilis, sicut jam dictum est, secundum rationem transmutationis potentiæ ad actum non est in Angelis, sed in hominibus. Sicut enim jam dictum est in auctoritate Maximi prius inducta, Angeli per phantasias et phantasmata nihil accipiunt : tamen secundum quod possibilis est locus et subjectum intelligibilium, de necessitate habent possibilem intellectum, ut probatum est.

Ad id quod objicitur de solutione quorumdam, dicendum quod bona est, et concordat in omnibus his quæ dicta sunt. Angelus enim non habet possibilem intellectum, nec etiam agentem secundum comparationem ad inferiora phantasmata sensuum, ex quibus extrahitur species intelligibilis, sic enim habere agentem et possibilem, hominis est, et non Angeli : sed per comparationem ad illuminationem superiorum descendentem in ipsum efficitur deiformis virtutis et naturæ, ut dicit Maximus in auctoritate jam inducta, et per hoc distincte cognoscit et universale et particulare.

Ad id quod objicitur contra, dicendum, quod hoc probat. quod intellectus possibilis est in eis per rationem subjecti : et hoc verum est. Nihilominus tamen agens aliter est in eis, quam in homine : in homine enim per principia et regulas artis sicut per instrumenta quædam, distinctam facit cognitionem de cognoscibilibus, et in universali sicut illa universalia sunt : in Angelo autem per deiforme lumen, quod æqualiter se habet ad universale et singulare, distinctam facit cognitionem et universalis et singularis.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum in Angelo sint istæ differentiæ, quibus dividitur intellectus per practicum et speculativum ?

Dicendum, quod sic.

Et quinque argumenta quæ inducuntur ad hoc probandum, procedunt.

Angelus enim nec operatur, nec vult, nec prosequitur aliquid, nec avertitur ab aliquo nisi per rationem intellectus practici, nec operatur aliquid nisi per rationem ejusdem, quia aliter irrationabilis esset sua voluntas et suum opus : nec speculatur aliquid, nisi per formam intellectus speculativi.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod ratio operis hominis non perficitur nisi corporeo instrumento et motu : et ideo dedit ei natura instrumenta necessaria ad hoc : sicut et animalibus, aliis dedit pedes, aliis pennas, pinnulas, annulos, eo quod desiderabilia eorum quæ pertinent ad naturæ conservationem, sunt in diversis locis, ad quæ moveri non possent sine talibus instrumentis. Sicut enim dicit Plato in *Timæo*, « summum bonum quod omnia creata sua vult esse et manere, nihil commodorum ad esse et permanentiam negat creatis suis. » In Angelis autem non est sic : ad velle enim bonum, non indigent nisi voluntate : et ad aversionem a malo, non indigent nisi voluntate : in operibus miraculorum, non indigent nisi imperio et nutu divino : in ministeriis corporalium assumunt corpora accommodata usibus ministeriorum : et sic numquam deficiunt in necessariis.

2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Angeli habeant adeptum intellectum ?

Dicendum, quod adeptus intellectus dicitur dupliciter, scilicet qui adeptus est per modum adipiscendi et acquirendi per studium et doctrinam : et sic Angeli non habent adeptum intellectum. Dicitur etiam adeptus per species habituum concreatorum, qui scilicet perfectus est, et stans in perfectione sua per habitus omnium scibilium concreatos : et sic Angeli habent adeptum intellectum : ergo studio non indigent, nec doctrina.

Et per hoc patet solutio ad primam partem objectionum. Concedimus enim, quod non habent intellectum adeptum per acceptionem universalis a phantasmate, neque per studium neque per doctrinam.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod experientia longi temporis qua dæmones multorum habent notitiam, ab Augustino dicitur acceptio singularium : sed non sic quod ordinent ad memoriam, sive ad universale secundum quod est principium artis et scientiæ : et ideo per hoc non probatur, quod habeant intellectum adeptum per modum acquisitionis, sive per studium et doctrinam. Ad object.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum per species intelligant Angeli ? et si intelligant per species, quæ vel quales sint illæ ?

Secundo quæritur, Utrum Angeli intelligant per species ? et si intelligunt per species, quæ vel quales sint illæ ?

Et quæruntur de hoc quatuor.

Quæritur enim primo, An per species intelligant ?

Secundo, quia intelligunt visione matutina, et visione vespertina, ut dicit Augustinus in libro IV *super Genesim ad litteram,* quæritur de distinctione visionis matutinæ et vespertinæ ?

Tertio quæritur, Qualiter unus ab altero intelligitur ?

Quarto, Qualiter Angelus intelligitur ab hominibus ?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum Angeli intelligant per species[1] ?

Ad primum proceditur sic :

1. Videtur, quod per nullas species intelligant : si enim habent species per quas sicut per media intelligunt, illæ species aut erunt acquisitæ per abstractionem, aut datæ eis per creationem et concreatæ ipsis, aut sunt de naturalibus Angelorum.

Si sunt acquisitæ per abstractionem : tunc oportet, quod habeant potentias proportionatas abstractioni, quæ sunt sensus, et imaginatio, et phantasia. Et hoc absurdum est attribuere Angelo : ergo non habent tales species.

Si sunt datæ eis per creationem, et concreatæ ipsis. Contra hoc est, quod forma quæ inducitur de potentia ad actum in subjecto aliquo, non potest esse concreata illi subjecto : sed omnis forma quæ est in intellectu possibili per actionem moventis et agentis intellectus, per quam non intelligens secundum actum fit actu intelligens, est educta de potentia ad actum : ergo nulla talium per creationem data est subjecto : tali forma et specie Angelus semper fit de non intelligente intelligens secundum actum : ergo nulla talium data est per creationem sibi.

Si autem dicatur, quod est de naturalibus. Contra hoc est, quod tunc debuit enumerari inter attributa angelicæ naturæ : et hoc non facit Augustinus, qui illa attributa enumerat.

2. Adhuc, Dicunt quidam, sicut cancellarius Parisiensis Philippus, quod in Deo est ratio cognoscendi omnia, et etiam in Deo est ratio operandi : et hanc duplicem potestatem communicavit creaturæ, dans creaturæ spirituali, hoc est, Angelo, potestatem cognoscendi omnia quæ sunt in mundo sensibili, et naturæ potestatem operandi ea. Et ideo Angelis a principio dedit rationes, sive similitudines, sive species ideales universalis ordinis, in quo creatus est mundus sensibilis. Et sub illa ideali specie universalis ordinis cognoscunt ea quæ fiunt cursu ordinato in mundo. Et hi innituntur auctoritati Maximi, qui super caput quintum libri de *Divinis nominibus* Dionysii, dicit : « Causæ primordiales sicut principia, quas Græci *ideas* vocant, hoc est, species, vel formas æternas, et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur : ideoque a Græcorum sapientibus πόριν appellari meruerunt, hoc est, principalia exempla, quæ Pater in Filio fecit. et per Spiritum factum in effectus suos continue dividit atque multiplicat. Πορίσματα quoque vocantur, id est. prædestinationes : in his enim quæcumque divina providentia fiunt et facta sunt, simul et semel et incommunicabiliter prædestinata sive prædefinita sunt : nihil enim naturaliter, sive in creatura visibili, sive in creatura invisibili oritur, præterquam quod in eis ante omnia tempora et loca prædefinitum et præordinatum est. Item a Platone et Platonicis Philosophis, *divinæ voluntates* appellari solent : quoniam quæcumque Deus voluit facere, in ipsis primordialiter et causaliter fecit. » Et addit Maximus : « Has Dionysius cæterique sancti appellant, per seipsam bonitas, per seipsam essentia, per seipsam vita : et sic de

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment in II Sententiarum, Dist. III, Art. 15. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 24, Art. 2. Tom. XXXIV.

aliis. Quæcumque enim bona sunt, participatione boni bona sunt : et quæcumque sunt, participatione per se essentiæ sunt : et quæcumque vivunt, participatione per se vitæ vivunt. Nulla siquidem virtus, sive generalis, sive specialis, in natura rerum invenitur, quæ a primordialibus causis inæstimabili participatione non procedat. » Propter hoc ergo dicunt isti, quod sub talibus speciebus idealibus, quas Deus indidit angelico intellectui in ipsa creatione Angeli, intelligunt omnia quæ in hoc mundo fiunt, vel sunt. Sed contra hoc est, quod species illa, sive idea, sive ratio, qua cognoscit Deus omnia, una est in ipso et secundum esse et secundum substantiam, et est ad omnia cognoscibilia, et est ipse Deus. Si ergo Angelus per illam similitudinem cognoscit, vel per similem illi sibi concreatam, tunc cognoscit omnia per similitudinem unam : et hoc esse non potest : illa enim similitudo secundum quod est in Angelo, creata est et finita secundum esse et potentiam : et id quod finitum est secundum esse et potentiam, ratio infinitorum cognoscibilium secundum numerum esse non potest.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod illa idea etiam secundum quod in Deo est, diversa efficitur ratione, secundum quod est ad diversa cognoscibilia : dicit enim, quod alia ratione creat hominem, et alia equum. In Angelo ergo talis ratio cum una sit et finitæ potentiæ, in ostendendo cognoscibilia, non potest esse ratio omnium cognoscibilium in mundo. Quod enim una sit in Deo, et relatione ad scita plures sit ratione, in libro de *Divinis nominibus* [1], Dionysius dat duplex exemplum. Primum est unitate, de qua sic dicit : « In unitate omnis numerus uniformiter præexistit, et habet omnem numerum unitas in seipsa singulariter, et omnis numerus unitur quidem in unitate. In quantum autem ab unitate procedit, tantum discernitur, et in multitudinem agitur. » Aliud exemplum est de centro circuli, de quo sic dicit : « In centro omnes circuli lineæ secundum unam unitionem exstiterunt, et omnes habent signum in seipso lineas uniformiter unitas, et ad se invicem et ad unum principium a quo processerunt. Et in ipso quidem centro perfecte uniuntur : parum autem ab eo distantes, parum et discernuntur : magis autem distantes, magis discernuntur. » Et quia hæc verba forte alicui difficilia sunt, accipiatur commentum quod cum ipso libro de Græco translatum est, ubi Maximus dicit sic : « In monade quidem vi et potestate sunt numeri : in generibus vero et formis, actu et opere. Vis autem eorum est substantialis eorum virtus, qua æternaliter et immutabiliter in monade subsistunt. Potestas vero est possibilitas eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus manifesti fieri, certis terminorum definitionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionum proportionalitatumque mirabili æqualitate et insolubili consonantia. Actus autem est motus animi, purissimos natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero est ejusdem animi motus, purissimos numeros quos in seipso consideret, phantasiis velut quibusdam corporibus incrassatos memoriæ commendantis, ibique eos ordinantis, eorumque rationes facilius tractantis, forasque quibusdam signis corporalium significatos, in aliorum notitiam tradentis. Intellectuales igitur numeri ex monade se diffundunt, ut in animo quodammodo splendescant. Deinde ex animo in rationem prosilientes, apertius se patefaciunt : mox de ratione in memoriam decurrentes, phantasticas ex ipsius memoriæ natura concipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicium suarum formarum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap 5.

inquisitoribus suis latentes aperiunt : deinde procedunt in sensus, postremo in figuras. » Ex his patet, quod prima causa in qua omnia uniuntur, substantialiter est idem cum idea illa : et ipsa idea est unitas in ipsa, et non tantum unum. In Angelis autem istud exemplar, nec est in unitate, nec causa. Et sic videtur, quod in Angelis oporteat ipsum multiplicari secundum numerum omnium cognitorum : et sic una specie sive una forma ordinis universi Angelus non potest cognoscere cognoscibilia hujus mundi.

4. Si forte quis dicat, quod multiplicatur secundum universalia, et non secundum particularia : sequitur, quod in illis non sciat particularia, nisi in potentia : particularia autem in suis universalibus non sunt nisi in potentia : et hoc est in perfectissima scientia, ut docet Aristoteles in II *Priorum :* quod est contra Dionysium in libro de *Divinis nominibus* [1], ubi sic dicit : « Etenim et Angelos scire dicunt eloquia, illa quæ sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes sensibilia quidem existentia, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. » Videtur ergo, quod hoc modo et per tales formas non cognoscant Angeli.

5. Adhuc, Dixit cancellarius Philippus, quod Angeli a Deo habent cognitionem naturalium in mundo sensibili existentium, et non habent potestatem operandi ea : quia, ut dicit Augustinus, Angeli non sunt creatores rerum : et dabat simile. Sicut si aliquis a sciente et operante discat et retineat scientiam, et virtutem operandi non recipiat. Et dixit, quod hanc cognitionem habent per similitudines sives formas rerum naturæ, sibi datas a principio suæ creationis. Sed tunc quæritur, Utrum illæ similitudines sint causarum, vel effectum ? Si sunt effectuum naturæ : tunc cum effectus naturæ continue removentur, oporteret continue removationes fieri in similitudinibus illis : vel Angeli non cognoscerent ea secundum effectum.

6. Adhuc, Cum effectus naturæ sint infiniti secundum potentiam, oporteret similitudines illas esse infinitas secundum actum : aut contingeret Angelos aliqua naturalia cognoscibilia non cognoscere.

7. Adhuc, Scientia per effectum est scientia, quæ (ut dicit Aristoteles) est indignior, quam scientia per causam, quæ est scientia propter quid. Si ergo Angeli cognoscunt per effectus, non habent certissimam scientiam de rebus : et hoc est inconveniens, quia (ut dicit Dionysius) cognoscunt secundum deiformis mentis virtutem et naturam. Si propter hoc dicatur, quod similitudines illæ sint causarum naturalium : tunc quæritur, Cum causæ naturales non semper agant, quid reducit similitudines illas ad cognoscendum hunc effectum, vel illum, quem natura modo causat et non ante ?

8. Adhuc, Secundum hoc videtur scientia Angelorum esse incerta : dicit enim Philosophus, quod causæ naturales contingenter agunt, et sæpe impediuntur ab actionibus suis : et ita videtur, quod de naturalibus non habent scientiam, sed opinionem conjecturalem.

9. Adhuc, Nos cognoscimus ea quæ sunt a libero arbitrio, per significationem locutionis mutuæ : cum ergo scientia Angelorum non fit deficientior quam nostra scientia, oportet, quod et ipsi talium habeant aliquam cognitionem. Quæritur ergo, Quis sit modus cognoscendi talia, cum eorum quæ subsunt libero arbitrio, non habeant similitudines apud se, ut communiter dicitur ?

10. Adhuc, Cum quædam sint (ut dicit Philosophus in VI *primæ philosophiæ*) ut necessaria : quædam raro, ut casualia et fortuita : quædam frequenter, ut naturalia : quæratur, Quo modo differenti cognoscunt ista Angeli ?

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Solutio istius quæstionis a duabus auctoritatibus sumpta est, quarum una est Dionysii paulo ante posita in libro de *Divinis nominibus* [1], ubi sic dicit : « Angelos scire dicunt eloquia, ea quæ sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes sensibilia quidem existentia, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. » Et virtus Angeli et natura deiformis mentis dicitur esse propter duas causas : quarum una est in medio per quod cognoscit. Altera est in actu cognoscendi. Illa quæ est in medio, ideo dicitur *deiformis*, quia est per speciem et exemplar universalis ordinis causarum naturalium, et specierum universalis ordinis omnium naturalium, secundum quod fluunt de Verbo per quod fiunt omnia, et in quo sicut in exemplari ratio ordinis universorum præfulsit ab æterno. In actu causa est, quia cognoscit nihil accipiens a rebus : et tamen cognoscit res in proprio esse sicut cognoscit Deus. Sed in hoc differentia est, quod Deus in cognoscendo se ut causam hujus vel illius, cognoscit hoc vel illud in proprio esse : Angelus autem cognoscendo exemplar causæ, ut est exemplar hujus vel illius, cognoscit hoc et illud in proprio et in singulari esse : et hoc est cognoscere secundum virtutem deiformis mentis et naturam. Et est hujus exemplum forma artis in artifice, per quam artifex cognoscit et operatur in proprio esse unumquodque eorum quæ exiguntur ad opus, nihil accipiendo ab opere. Forma enim artis est ad rem cognoscendam et faciendam, et non est a re per abstractionem accepta, sicut forma contemplationis vel speculationis : et tamen certius indicat rem in proprio esse et singulari, quam forma speculationis : quia forma speculationis forma obumbrata est per materiam, de qua abstrahitur, et est forma subjecta mutationi et privationi, ut dicit Plato : eo quod in materia in qua est, est sicut in Euripo continuæ ebullitionis. Forma autem artis a luce intellectus practici sincera et luminosa procedit in opus.

Secunda auctoritas est Augustini in lib. IV et VIII *super Genesim ad litteram*, ubi sic dicit : « Deus a principio materiæ indidit causas seminales, et causas rationales, ex quibus produceretur omne opus naturæ. » Et illæ, ut dicit Anselmus, duplices sunt. Quædam enim sunt quæ vocantur *seminales*, quæ ad hoc inditæ sunt, ut ex eis producatur opus naturæ : de quibus dicitur, Genes. I, 11 : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit.* Illæ enim causæ seminales et in plantis et in animalibus sunt. Aliæ sunt quæ magis dicuntur *rationales*, quam seminales : et illæ sunt, secundum quas in natura non est ut ex ipsis fiat, sed ut ex ipsis voluntate Dei fieri possit : et illæ sunt, quæ fiunt per miraculum : nihil enim rationabilius est, ut dicit Augustinus, quam quod creatura creatori obediat in omnem effectum suæ voluntatis. Propter quod dicit Augustinus in libro IV *super Genesim ad litteram*, quod « non erat in costa, ut ex ipsa fieret Heva, sed ut ex ipsa fieri posset voluntate divina. » Iste autem ordo causarum seminalium rationalium, quem indidit Deus naturæ, ab æterno præfulsit in Verbo ut vita et lux, ut dicitur, Joan. I, 4 : et secundum ordinem et modum, quo processit a Verbo in naturam, sic per similitudinem et speciem exemplariter refulsit in intellectibus Angelorum : et sub specie istius ordinis universalis, Angeli omnia naturalia in proprio et singulari esse cognoscunt, quamvis non operentur ea. Ea autem quæ sunt sub libero arbitrio, cognoscunt in quantum sui aliqua vestigia relinquunt in corpore : et si nulla talium relinquunt, cognoscere non possunt, nisi boni Angeli cognoscant ea in Verbo :

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

mali autem cognoscere non possunt. Unde boni Angeli ad cognoscendas res singulares non indigent inquisitione, sed simplici intuitu per exemplar artis divinæ cognoscunt ea. Talis autem non est humanus intellectus, ut in libro de *Motu cordis* dicitur, quod « fixum in æternum causas quibus cuncta cohærent, se quoque lege tenens, has nos omnifariam mobiles in omnifariam immobili omnifariam nescimus. Effluente vero materiæ in habilitate nos percipimus : derivata in esse, pauci admodum et laboriose, non tamen integre assequuntur : delata vero in res sensibiles, opinionem parit, et quibusdam scientiam : et cum extra nos fiat, pro magna parte conjecturam assequimur, pro maxima sentimus, pro tota nescimus. » Hæc solutio redit ad hoc, quod per exemplaria formarum artificialium, quæ sunt ad rem, non a re, secundum quod emanant a Verbo in naturam, Angeli cognoscunt : et ideo melius etiam singula cognoscunt, quam homines qui per sensum ea accipiunt, ut dicit Dionysius.

Ad 1. Ad id ergo quod quæritur primo, Utrum illæ formæ sint acquisitæ, vel datæ, vel sint de naturalibus ?

Dicendum, quod non sunt acquisitæ per abstractionem, nec sunt de naturalibus attributis, sed sunt concreatæ et datæ in creatione ipsis Angelis.

Et ad hoc quod contra objicitur, dicendum, quod sicut lucis corporeæ duplex est actus in hoc, quod visibile potentia fiat visibile actu : unus enim est in abstrahendo colores et faciendo eos in esse spirituali : alter est in illustrando medium, quod defert eos ad visum : ita duplex est actus intellectus agentis : unus in abstrahendo intelligibilia, et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis : alter est illustratio intellectus possibilis ut resplendeant in ipso species intelligibilium : sed utrumque istorum est in homine. Ut ideo dicit Avicenna, quod intelligentias esse in nobis, est splendores esse nobis. Secundum alterum autem istorum actuum est in Angelis, qui est illustrare intellectum possibilem, ut actu resplendeat in ipso, quod tamen jam infuit sibi secundum actum concreatum.

Ad id quod quæritur de solutione Philippi cancellarii, dicendum, quod bona est, et eadem est cum nostra, et bene probatur per auctoritatem Maximi : sed addendum est, quod ante dictum est, quod Angelis potestatem dedit cognosendi, dando eis species et exemplaria universalis ordinis naturæ, secundum quod ille universalis ordo a verbo cognitivo et operativo fluit in naturam, per quam etiam ipsa natura potestatem accipit operandi et producendi singula.

Ad id quod contra objicitur, dicendum, quod secundum simplicitatem quam habet in Deo, species ordinis illius non potest esse in Angelo. In Angelo enim est differens ab essentia ipsius, sicut habitus a subjecto essentialiter differt. Et est multipartita secundum rationes cognoscibilium : et ideo sub illa singula possunt cognoscere Angeli.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod in Angelo efficitur multipartita, et sic potest esse ratio cognoscibilium multorum. Dicimus etiam, quod exempla Dionysii, scilicet quod illa idea una sit in Deo et idem quod Deus, bona sunt : sed secundum illam simplicitatem non potest esse in Angelo, ut dictum est.

Ad hoc quod objicitur de universalibus, dicendum, quod bene procedit objectio : quia non hoc modo multiplicantur, sed multiplicantur secundum modum universalis ordinis naturæ, secundum quod ille universalis ordo a verbo fluit in naturam. Verbum enim, ut dicit Augustinus in libro VIII de *Trinitate*, formata notitia est ut forma artis, quæ principium est cognitionis et operationis.

Ad dictum cancellarii Philippi dicendum, quod bonum est.

Ad id quod quæritur, Utrum sint causarum vel effectuum illæ similitudines?

Dicendum, quod sunt similitudines

ordinis causarum universalis, in quibus cognoscuntur effectus, sicut in forma artis effectus artis cognoscitur determinate et proprie.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit ac si per similitudines effectuum cognoscant : et hoc non est dictum, sed quod cognoscunt per similitudines ordinis causarum, et propter hoc perfectissimam scientiam habent de rebus hujus mundi.

Per hoc patet solutio ad sequens. Non enim cognoscunt per similitudines effectuum, sed secundum similitudines ordinis causarum, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod licet causæ naturales secundum quod sunt in materia, ubi sunt sicut in Euripo, ut dicit Plato, aliquando agant, et quandoque non agant, et contingenter agant : secundum tamen quod effluunt a verbo, immobiles sunt, et uno modo se habent, et per similitudinem talis ordinis sunt in intellectu angelico : et ideo per similitudinem talis ordinis certe res naturales per ipsas cognoscunt Angeli.

Ad aliud jam patet solutio per antedicta. Dictum est enim in præhabitis, quod ea quæ subsunt libero arbitrio, si nullo modo per impressionem significantur in corpore, non habent Angeli cognitionem eorum nisi accipiant in Verbo per revelationem.

Ad ultimum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in VI *primæ philosophiæ*, ea quæ fiunt frequenter, et sunt possibilia et contingentia, reducuntur ad ea quæ sunt semper ut ad causam : et ea quæ fiunt raro et per accidens, reducuntur ad ea quæ fiunt frequenter ut ad causam : sicut ens per accidens reducitur ad ens per se ut ad causam et subjectum : et secundum quod ad ipsa reducuntur, sic etiam in ipsis cognoscuntur : vel a se, sicut a nobis : vel in similitudine ordinis causarum universalis sicut ab Angelis.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

De distinctione visionis matutinæ et vespertinæ in Angelis [1].

Secundo quæritur, quia vident visione vespertina et matutina, de distinctione visionis vespertinæ et matutinæ.

1. De his enim loquitur Augustinus, qui in libro II *super Genesim ad litteram* dicit sic : « Non sicut nos ad percipiendam sapientiam proficiebant Angeli, ut *invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicerent* [2], qui ex quo creati sunt, ipsa Verbi æternitate sancta et pia contemplatione perfruuntur : atque inde ista despicientes secundum id quod intus vident, vel recte facta approbant, vel peccata improbant [3]. » Ex hoc videtur, quod videre visione matutina, est perfrui sancta Verbi contemplatione, et in illa contemplatione in inferioribus discernere mala a bonis. Sed hoc et raptis, et contemplantibus, et Prophetis commune est. Ergo videtur, quod omnes isti vident visione matutina : quod falsum est, solis enim Angelis attribuitur visione matutina videre.

2. Adhuc, Augustinus in libro III ejusdem : « In cæteris creaturis præter Angelos dicitur : et sic est factum, ubi significatur in illa luce, hoc est, intellectuali creatura, prius facta Verbi cognitio : ac deinde cum dicitur : *Et fecit Deus*, ipsius creaturæ genus fieri demonstratur, quod verbo Dei dictum erat ut fieret [4]. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I[a] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 24, Art. 3, part. 1 et 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] Ad Roman. I, 20.

[3] S. Augustinus, Lib. II Super Genesim ad litteram, cap. 8.

[4] Idem, Ibidem, Lib. III, cap. 20.

Ex hoc videtur, quod visio matutina non sit visio in Verbo, sed visio creaturæ fiendæ in ipso Angelo : et hoc est contra hoc quod communiter dicitur, quod visio matutina est visio in Verbo creaturæ fiendæ.

3. Adhuc, Augustinus in libro IV ejusdem : « Mane est, cum a cognitione creaturæ in laudem creatoris assurgitur [1]. » Ex hoc videtur, quod visio matutina est visio rei factæ, et ex hoc in laudem creatoris assurgere : et hic non fit aliqua mentio de visione in Verbo : visio ergo in Verbo non videtur dici visio matutina.

4. Similiter objicitur de visione vespertina : dicit enim Augustinus in libro IV *super Genesim ad litteram :* « In spiritualibus ubi melior et et certior lux, quam in corporalibus, certior est et verior dies : cur ergo non est verior vespera, et verius mane? Nam si in istis diebus habet quamdam declinationem suam lux in occasum, quam *vespere* nomine nuncupamus : et ad ortum iterum reditum, quod *mane* dicimus : cur et illic vesperam non dicamus, cum a contemplatione creatoris creatura despicitur : et mane, cum a cognitione creaturæ in laudem creatoris assurgitur [2]? » Ex hoc habetur, quod vespertina visio, est cognoscere creaturam in se a luce creatoris, et ex hoc assurgere in laudem creatoris : sed lux creatoris non habet umbram sibi succedentem : ergo visio vespertina non habet umbram secundum Augustinum : et hoc est contra hoc quod communiter dicitur, quod visio vespertina, est cognitio rei in seipsa, cui succedit nox sive umbra, quia omnis res creata in seipsa permixta est umbræ et tenebris.

5. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Istam terrenam conditionem, lucisque corporeæ temporalem localemque circuitum, illi patriæ spirituali coæquare non debemus, ubi semper est dies in contemplatione immutabilis veritatis, semper vespera in cognitione creaturæ in seipsa, semper mane ex assurrectione ex hac cognitione in laudem creatoris [3]. » Ex hoc videtur, quod cognitio vespertina, est cognitio rei in seipsa, et ex hoc assurgere in laudem creatoris.

6. Adhuc, Videtur quod verbum Augustini non sit verum : cognitio enim rei in seipsa, est per causam proportionatam et propriam : lucidissime autem cognoscitur res per propriam et proportionatam causam : ergo in seipsa cognoscitur in luce meridiana : non ergo in vespertina : et sic cognitio vespertina non est cognitio rei in seipsa.

7. Adhuc, Augustinus in libro IV *super Genesim* [4], movet hanc quæstionem, Utrum simul sit cognitio vespertina et matutina in Angelis? et utrum cognitione vespertina omnia simul videant? Et determinat eam his verbis : « In his quæ simul facta sunt, nemo videt quid prius posteriusve fieri debuerit, nisi in illa sapientia per quam facta sunt omnia per ordinem simul. Dies ergo ille, quem Deus primitus fecit, si spiritualis rationalisque creatura est, id est, Angelorum supercœlestium atque virtutum, præsentatus est omnibus operibus Dei hoc ordine præscientiæ, quo ordine scientiæ quæ in verbo Dei facienda prænosceret, et in creatura facta cognosceret, non per intervallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in connexione creaturarum, in efficacia vero creatoris omnia simul [5]. » Ex hoc patet, quod creaturas (quæ connexionem ordinis habent secundum propriam naturam) Angeli simul vident, et non secundum prius et posterius intuentur eas.

8. Adhuc, Hic dicit Glossa super Apocalypsim, I, 11, super illud : *Quod vides, scribe in libro,* sic : « Sive simul et uno intuitu hanc visionem viderit Joannes, sive successive, non est dubium eum

[1] S. Augustinus, Lib. IV super Genesim ad litteram, cap. 28.

[2] Idem, Ibidem.

[3] Idem, Ibidem, cap. 30.

[4] Idem, Ibidem, cap. 35.

eamdem vidisse : Angelus enim ei utrumque conferre potuit, et quod simul, et quod successive. » Sed si Angelus potuit Joanni conferre, quod simul, multo magis potuit in seipso facere. Ergo Angelus simul et semel uno intuitu potest videre multa.

9. In contrarium est, quod unus intuitus intelligentiæ angelicæ, est actus unus egrediens ab uno intellectu : actus autem unus non terminatur nisi ad objectum unum : ergo uno intuitu Angelus non videt multa simul, sed successive.

10. Adhuc, Aristoteles in II *Topicorum* : « Scire quidem plura possumus, intelligere vero minime : » videtur ergo, quod Angelus uno intuitu non possit intelligere plura simul.

11. Adhuc, Objicitur contra utramque istarum visionum, scilicet matutinam, et vespertinam : mane enim et vespere dicunt lucem admixtam tenebris : sed super illud Genesis, I, 4 : *Divisit lucem a tenebris*, dicit Augustinus, quod per lucem significatur sententia, per tenebras ignorantia : scientia Angelorum nullis tenebris est admixta : ergo scientia Angelorum nec matutina, nec vespertina debet dici.

12. Adhuc, Cognitio in Verbo est secundum Verbi proprietatem : Verbum autem lux est incommunicabilis, nullas penitus habens tenebras : mane admixtum est tenebris : ergo cognitio in Verbo non proprie dicitur matutina.

13. Adhuc, Cognitio Angeli de quacumque re creata dicitur *vespertina* : vespera autem dicit declinationem ad noctem : nox autem secundum Augustinum signat ignorantiam : cognitio boni Angeli cum sit lumen intellectuale, ut dicit Damascenus, impossibilis est ad declinationem et ad ignorantiam : ergo numquam potest dici *vespertina*.

1. ADHUC quæritur, Si utraque istarum cognitionum Angelo sit naturalis, an non ?

Et videtur, quod sic.

A principio creationis Angelo inditum est cognoscere res in seipsis : præterea a principio creationis aliquam cognitionem habuerunt in Verbo Angeli : et quod a principio creationis naturæ inditum est, dicitur esse naturale : ergo utraque istarum est naturalis.

CONTRA est, quod cognitio matutina est angelicæ naturæ formatæ per gratiam, quam dicit Augustinus factam esse, quando conversa est ad Verbum : et quod per gratiam est, non est naturale, sed super naturam.

ADHUC ulterius quæritur, Utrum sufficienter dividitur cognitio Angeli per matutinam et vespertinam ? Quæst. 2.

Et videtur, quod non : distinguit enim Augustinus in lib. *super Genesim*, triplicem cognitionem, scilicet cognitionem in Verbo, cognitionem rei in Angelo, et cognitionem rei in propria natura, sive in seipsa : sed constat, quod prima dicitur matutina, tertia vespertina : media ergo est meridiana, quia Angelus lux est, cui non sunt admixtæ tenebræ, sicut meridiei.

SED IN contrarium hujus est, quod dicit Augustinus ad Orosium sic : « Ipsa creaturæ cognitio in semetipsa vespertina est, in Dei cognitione matutina, et scientia Angelorum in seipsis vespertina dicitur in comparatione ad scientiam quæ est in Verbo. » Et secundum hoc sunt duæ vespertinæ cognitiones. Et quæritur differentia inter eas, et videtur, quod nulla sit : idem enim Angelus est cognoscens rem in se, et in re ipsa, et idem cognitum est in utroque : ergo nulla differentia est, nec ex parte cognoscentis, nec ex parte rei cognitæ. Sed contra.

CONTRA hoc est, quod Augustinus tria verba quæ sunt in Genesi, I, passim, *fiat*, *fecit*, et *factum est*, ad tres modos refert cognitionum Angeli : *fiat* enim dicit in cognitione Verbi, in quo Angelus accepit cognitionem rei fiendæ : *fecit* ad cognitionem Angeli : unde dicit *fecit* in cognitione Angeli, quia cognovit rem facien-

dam antequam esset : *factum est* in proprio genere rei et specie. Constat autem, quod alius modus est cognoscendi rem antequam sit, et postquam facta est. Ergo videtur, quod secunda differt a tertia, et sic sunt tres visiones, et non duæ tantum.

Solutio. Ad 1.

Solutio. Dicendum ergo ad primum, quod visio matutina in libro IV *super Genesim ad litteram*, vocatur visio rei fiendæ in luce Verbi, quia sicut dicitur, Joan. I, 3 et 4, Omnia quæcumque facta sunt, in Verbo antequam fierent, fuerunt vita et lux : et a verbo cognitivo et operativo suæ vocationis ad esse acceperunt originem, et suæ demonstrationis in luce Verbi acceperunt primum ortum. Et hoc cum demonstratur angelicæ intelligentiæ in luce Verbi, visio vocatur *matutina* : *vespertina* vero quæ continue decrescit in noctem et redit ad mane, sicut dicitur, Genes. I, 5 : *Factum est vespere et mane, dies unus*, est in luce intelligentiæ angelicæ notitia rei in seipsa : quia res in seipsa mutabilis est, habens umbras privationis et materiæ in quas continue deficit. Propter quod et Plato dixit, quod intellectus verus non est de eis, sed opinio quædam et phantasia. Cum tamen Angelus ex notitia rei in seipsa in laudem creatoris assurgit, et sic conversus ad Deum, notitiam alterius rei fiendæ in luce Verbi accipit, vespera mutatur in mane, et sic factum est vespere et mane dies unus, qui est sequentis diei ortus et origo. Vult enim Augustinus, quod *dies* sexies repetita, nihil aliud sit nisi lux angelicæ intelligentiæ, quæ *lux* et *dies* propter perspicacitatem vocatur : et *dies* sexies præsentata per notitiam sex generibus rerum quæ Deus creando, disponendo, ornando produxit in mundi constitutionem. Mane autem præsentatio illius lucis ad ortum rei in Verbo, ex quo primo habet ortum suæ vocationis ad esse : vespera vero ejusdem lucis angelicæ illustratio super rem in seipsa existentem regyratio. Vespere in mane est, quando Angelus videns, quod res exivit in esse ea ratione qua fuit in Verbo, attollitur in laudem creatoris, et sic regyrat ad Verbum, accipiens alterius creaturæ fiendæ similem notitiam, quæ prima illustratio est rei vocandæ ad esse. Unde auctoritas prima Augustini quæ inducitur, non intendit distinguere visionem matutinam et vespertinam, sed intendit dare differentiam in modis proficiendi ad Dei notitiam, Angeli et hominis : et ideo ex illa non potest concludi, quod Sancti vel Prophetæ videant visione matutina pro vespertina.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus bene distinguit, *fiat*, *fecit*, et *factum est* : sed quia prima lux in qua creatura ortum habet, lux Verbi est, ideo visio in Verbo *matutina* dicitur. Secunda vero lux est, qua Angelus noscit rem in seipsa : et ideo illa matutinæ visionis nomen habere non potest.

Ad aliud dicendum, quod cum Augustinus dicit, quod mane est, quando cum cognitione creaturæ Angelus in laudem creatoris assurgit, intelligit Augustinus de prima cognitione quæ est in Verbo, et est creaturæ fiendæ.

Ad aliud dicendum, quod ibi bene distinguit Augustinus inter matutinam, et vespertinam : sed umbra quæ intercidit, non est ex vidente sive cognoscente Angelo, sed ex parte rei visæ sive cognitæ : hæc tamen umbra rursus redit ad lucem et ad mane, quando ex cognitione rei in seipsa assurgit in laudem creatoris : et hoc et non amplius intendit dicere Augustinus. Et ideo dicit, quod sexies dicitur factum vespere et mane dies unus, vel secundus, vel tertius, et sic de aliis sine interpositione noctis, quia lux intelligentiæ angelicæ occasum in tenebras non habet, sive cognoscat rem in Verbo, sive in seipsa, sive etiam in se Angelo.

Per hoc patet solutio ad sequens : illa enim verba Augustini directe signant hoc quod dictum est de distinctione visionis matutinæ et vespertinæ.

Ad aliud dicendum, quod cognitio

vespertina dicitur cognitio rei in seipsa, propter causam quæ dicta est. Si enim cognoscitur in seipsa ut est, cognoscitur obumbrata mutabilitate et privatione, licet ex parte cognoscentis nulla sit umbra, et licet cognoscatur ut est per causam proximam : in Verbo autem nullam patitur umbram, quia ibi est vita et lux [1], ut in præhabitis dictum est.

7. Ad aliud dicendum, quod quæstio Augustini bona est, et solutio bona, et probat, quod omnia simul sunt : et ordo qui dicitur ibi esse primi, et secundi, et sic deinceps, non est intervallorum temporis, sed ordinis naturæ operum creationis, dispositionis, et ornatus, super quæ dies illuxit, quando intelligentia angelica (quæ dies est) singulis per cognitionem præsentata fuit.

Et ad id quod quæritur, Utrum Angelus simul et semel possit intelligere multa uno actu intelligendi ? Dicimus, quod *intelligere multa* dicitur duobus modis. Sunt enim multa ut multa discrete et distincte ab invicem accepta : et sic Angelus uno actu non potest intelligere multa, ut probat objectio. Et sunt multa non ut multa, sed ut ordinata ad unum : et sic Angelus potest uno intellectu intelligere multa : quia sic multa intelligit in uno. Et sic est in operibus sex dierum, ubi multa accipiuntur in una forma ornatus, vel in forma dispositionis, vel in una forma creationis.

8. Ad aliud patet solutio per id quod dictum est : Angelus enim non potuit conferre Joanni, quod multa ut multa uno videret intuitu, sed quod multa videret in una forma luminis accepta per revelationem.

10. Ad id quod contra objicitur, dicendum est quod multa ut multa uno intuitu non possunt videri : et hoc et non amplius probat objectio, et dictum Aristotelis adductum de *Topicis*.

11. Ad id quod ulterius objicitur contra utramque visionem, dicendum sicut paulo ante dictum est, quod non dicitur matutina vel vespertina propter umbram quam patiatur angelica cognitio ex parte cognoscentis, sed quia agnitum ex luce Verbi tunc primo vocatur ad lucem et ad esse ex nihilo, in quo privatum fuit et luce et esse. Unde Augustinus in libro IV *super Genesim*, inter alias expositiones ponit istam, quod « *mane* est in ortu rei, *dies* in rei permanentia et existentia, *vespera* in rei declinatione, quæ cum creata sit, semper de se declinat ad nihilum. »

Ad aliud dicendum, quod cognitio in Verbo *matutina* dicitur, non quod Verbum aliquas umbras patiatur, quod plena lux est, sed quia tunc res ex in nihilo oritur, et sic quasi ex umbra noctis ad esse et ad bonum illustratur : propter quod Dionysius dicit, quod bonum et lumen idem sunt, et quod lumen de quo dixit Deus, *Fiat lux*, fuerit bonitas sua, qua omnia quæ creavit ad formam esse et boni Deus illustravit. Ad 12.

Ad aliud jam patet solutio per antedicta. Dictum est enim, quod non dicitur *vespertina* propter declinationem cognoscentis Angeli ad ignorantiam, sed propter declinationem rei cognitæ in seipsa, quæ in luce Verbi nullam habet declinationem, sed potius perfectum ad lumen esse et boni ex tenebra nihili qua regebatur antequam crearetur. Ad 13.

Ad id quod ulterius quæritur, Si utraque istarum cognitionum Angelis sit naturalis ? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod *naturale* dicitur duobus modis, scilicet, ut constituens naturam : et sic neutra naturalis est Angelo : sic enim naturale est, quod spiritus sint et intellectuales naturæ. Dicitur etiam *naturale*, quod debetur alicui creaturæ ex ordine quem naturaliter habet in universo : et sic (quia sicut dicit Augustinus, prope Deum factus est Angelus) debetur ei conversio ad Verbum, et cognitio crea-

[1] Cf. Joan. I, 3 et 4.

turæ fiendæ in Verbo, quæ est visio matutina. Et sic etiam quia superpositus est omnibus aliis creaturis et naturæ cognitivæ, debetur cognitio eorum quæ sibi subsunt. Sicut ministro debetur cognitio eorum quæ pertinent ad ministerium, sic ordine naturæ debetur ei cognitio rerum in seipsis, quæ est visio vespertina. Et sic secundum aliquid utraque visio est sibi naturalis, et non simpliciter.

Ad object. AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum, quod hoc modo non est naturalis, sed secundum quid, ut dictum est. Similiter et conversio ad Verbum duplex est, scilicet prout Verbum objectum beatitudinis est : et sic conversio ad Verbum non fit nisi per gratiam, et gloriam, quæ super naturam est : et est conversio ad Verbum prout est principium cognitivum et operativum eorum quæ per ipsum per creationem vocanda sunt ad esse et ad bonum : quod est lumen venustans omnia creata secundum Dionysium. Et hæc conversio debetur naturæ quæ juxta Verbum facta est : et hoc modo dicitur *naturalis secundum quid*.

Ad quæst. 2. AD ID quod ulterius quæritur dicendum quod cognitio rei ab Angelo non potest esse nisi duplex, scilicet in causa, vel in effectu : et hoc modo dividitur in matutinam et vespertinam : quia pluribus modis non potest cognosci res. Quia ratio cognitionis rei, vel est in causa, et hæc est matutina : vel est in seipsa, et sic est vespertina : et tunc cognitio, qua Angelus cognoscit rem in seipsa, potius est dispositio cognoscentis, quam ratio rei cognitæ. Et sic sufficiens est divisio, quando dividitur in matutinam et vespertinam. Si autem quicumque modus cognoscendi dicatur *visio*, tunc nihil prohibet esse tertiam visionem, qua Angelus cognoscit rem in seipso : et hanc quidam dicunt esse divinam vel meridianam. Propter quod Dionysius dicit, quod Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum purum, clarissimum, nullis permixtum tenebris ignorantiæ, sicut in præhabitis determinatum est, cum de *definitione Angeli* tractaretur [1].

AD ID quod objicitur in contrarium, A 1 dicendum, quod *vespertina cognitio* duobus modis est, scilicet simpliciter, et respective. Simpliciter cognitio rei in seipsa vespertina est, propter rationes quæ in præhabitis dicta sunt, et sic e diverso dividit visionem cum matutina. Respective visio, qua videt Angelus in seipso, vespertina est respectu visionis in Verbo. Et sic loquitur Augustinus ad Orosium sic : « Dicitur lux lunæ nocturna respectu lucis solis, licet in seipsa quando plena est, nullas patiatur tenebras. »

AD ULTIMUM dicendum, quod Augustinus accipit ibi numerum visionum communiter, sive sit secundum modum videntis, sive secundum modum rei visæ. Unde communiter quidem sunt tres : secundum rationem autem rei visæ, quæ non splendet nisi in causa, vel in seipsa, non sunt nisi duæ, ut dictum est.

[1] Cf. Supra, Tract. II, Quæst. 6, Membr. 1 et 2.

QUÆSTIO INCIDENS.

De comparatione visionis matutinæ ad vespertinam, ut videatur quæ sit potior[1]?

Juxta hoc quæritur de comparatione visionis matutinæ ad vespertinam, ut videatur quæ sit potior?

Et videtur, quod matutina.

1. Unde Augustinus ad Orosium: « Plus videtur creatura in Verbo, quam in seipsa videatur: plus videtur in arte in qua fit, quam in seipsa videatur. » Sed videtur visione matutina in arte in qua fit, visione vespertina videtur in seipsa. Ergo ad certitudinem rei cognoscendæ potior est visio matutina, quam vespertina.

2. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*: « Scientia creaturæ in comparatione scientiæ creatoris, quodammodo vesperascit. Itemque lucescit, et mane fit, cum ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris. Nec in noctem vergitur, ubi non creator creaturæ dilectione derelinquitur[2]. » Ergo patet, quod cognitio matutina melior est, quam vespertina, et magis certificat.

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, paulo post: « Cognitio creaturæ in seipsa, decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. Ideo congruentius vespera, quam nox dici potest. » Si ergo vespertina decoloratior est, ignobilior est: et sic matutina nobilior.

4. Adhuc, Hæc visio quæ crescit in lucem, nobilior est quam illa quæ decrescit in tenebras: sed matutina crescit in lucem, vespertina in tenebras: ergo est nobilior matutina, quam vespertina.

In contrarium est, quod — Sed contra.

1. Illa cognitio potior est qua res distincte cognoscitur, quam qua indistincte: sed res in seipsa cognoscitur distincte, in Verbo indistincte: res enim non sunt distinctæ in Verbo, ut dicit Dionysius: multa enim sunt ibi unite, et distincta indistincte, et materialia immaterialiter, et mobilia immobiliter. Videtur ergo, quod certius cognoscatur in se, quam in Verbo: et sic visio vespertina potior est, quam matutina.

2. Adhuc, Aristoteles in primo *primæ philosophiæ* dicit: « Sicut se habet res ad esse, ita se habet ad cognitionem. » Sed res in seipsa sic se habet ad esse, quod infallibiliter est hoc quod est: in Verbo autem existens non est hoc quod est in seipsa, sed creatrix essentia, ut dicit Anselmus in *Monologio*. Vespertina ergo cognitione melius cognoscitur secundum hoc quod est, quam matutina: et sic visio vespertina videtur potior esse, quam matutina: potior enim est visio, quæ certius ostendit rem secundum esse rei.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis. Tract. IV, Quæst. 24, Art. 3, part. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 7.

3. Adhuc, Certius cognoscitur quod cognoscitur habitu, quam id quod cognoscitur privatione. Vespertina cognitione cognoscitur res habitu, hoc est, per principia formalia quæ sunt in ipsa : matutina cognoscitur privatione : dicit enim Dionysius in libro de *Mystica theologia*, quod negationes in Deo sunt veræ, affirmationes vero incompactæ. Nihil enim de Deo per inhærentiam prædicari potest. Si enim dicatur Deus substantia, vel essentia, vel sapientia, vel quidquid talium dici potest, ad artificialem prædicationem reduci non potest : non enim prædicatur ut accidens de subjecto, quia Deo nihil accidit : nec potest prædicari ut commune de suo inferiori secundum doctrinam Aristotelis in *Prædicamentis*, ubi dicit : « Quando alterum de altero prædicatur ut de subjecto: quia Deo nihil est universale, et nihil particulare : et ideo oportet, quod exponatur per eminentiam : » sicut docet Dionysius ibidem, quod omnes positiones quæ in Deo affirmantur, oportet potentius negare, eo quod nihil sit omnium eorum quæ sunt. Et ideo sic exponit Dionysius : « Deus est essentia, vel substantia : et magis non est essentia, quam essentia vel substantia : sed super omnem essentiam, et super omnem substantiam. » Videtur ergo, quod quidquid in Deo cognoscitur, privatione cognoscatur : sed quidquid cognoscitur matutina visione, cognoscitur in Deo : ergo quidquid cognoscitur matutina visione, cognoscitur privatione: et sic potior est vespertina, quam sit matutina, ut videtur.

4. Adhuc, Lux Verbi infinitæ est potentiæ, perspicacitas autem intelligentiæ in Angelo finita secundum potentiam : ergo videtur, quod Angelus non possit videre Verbum secundum potentiam Verbi : ergo nec quod est in Verbo, sed semper videt divaricato visu et victo a potentia lucis Verbi : et quod per tale medium visui copulatur, imperfecte videtur : sed quod videt visione vespertina, proportionata luce videt : ergo quod videt visione vespertina, melius videt, quam quod videt visione matutina.

Gratia hujus oportet ulterius quærere, Utrum cognitio qua Angelus cognoscit Verbum, sit visio matutina, vel vespertina ?

Et videtur, quod matutina :

1. Angelus enim cognoscit Verbum et res in Verbo per ipsum Verbum : ergo videtur, quod res cognoscuntur in Verbo, et ipsum Verbum, quod eodem fiat principio cognoscendi, et illud principium sit Verbum : sicut etiam in intelligibilibus a nobis, principia cognoscuntur a nobis seipsis, et principiata ex principiis. Sed ubi est Verbum principium cognoscendi, ibi eadem cognitio secundum speciem, cognoscere Verbum, et cognoscere res in Verbo, eodem principio fit : ergo eadem cognitio specie est, cognoscere verbum, et cognoscere res in Verbo : sed cognoscere res in Verbo, est cognitio matutina : ergo cognoscere Verbum, cognitio matutina est.

2. Adhuc, Augustinus ad Orosium dicit sic : « De sanctificatione diei septimæ hoc intelligi posse arbitror cum dicitur : *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat*[1] *:* quod non in ipso die tamquam ejus bono indigens quo fieret beatior, *requievit :* sed ipsum diem septimum, id est, angelicam naturam adduxisse ad requiem suam : ut videret in Deo sicut omnem formandam creaturam, ita et illum videret nullam creaturam propter indigentiam, sed sola bonitate fecisse. » Ex hoc accipitur, quod visio matutina est videre Verbum, et videre Deum.

In contrarium est, quod

1. Aliud est videre solem, et aliud est videre in lumine solis res alienas. Et si visio distinguitur secundum species visi-

[1] Genes. II, 2.

bilium, alia est visio specie qua videtur sol in rota, et alia visio qua videntur cætera in lumine solis.

2. Adhuc, Videtur quod visio Verbi, et visio Dei, nec sit matutina, nec vespertina : quia, Genes. I, passim, ubi dicitur dies unus, et dies secundus : et ubi dicitur, facta est lux : dicit Augustinus, quod « per diem intelligitur præsentata lux divina ad illuminationem intelligentiæ angelicæ : » et nulla fit mentio nec de vespertina, nec de matutina, sed simpliciter dicitur : *Appellavit lucem Diem, et tenebras Noctem :* et postea in sequenti die primo dicitur : *Factumque est vespere et mane, dies unus* [1]. Formatio ergo creaturæ angelicæ in conversione ad lucem Verbi, est ante vesperam et mane : ergo nec matutina, nec vespertina est cognitio Verbi.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum ad primo quæsitum, quod absque dubio potior est visio matutina, quam vespertina : ars enim, forma, et ratio est, in qua res sit facta per artem, et est principium rei factæ, in quo ipse artifex totum artificiatum cognoscit et facit, et omnem ordinem qui exigitur ad artificiatum : ita quod nihil penitus latet eum de omnibus quæ exiguntur ad artificiatum. Unde in talibus verum est quod dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, quod domus est ex domo, sanitas ex sanitate, plaga ex plaga : domus scilicet quæ est ex lapidibus et lignis, ex domo quæ est in anima architectonici : et sanitas quæ est in æqualitate humorum, ex sanitate quæ est in anima medici. Melius enim cognoscitur res in eo in quo tota forma rei et ratio et ordo factionis et esse præsens est, quam in eo in quo nihil horum præsens est : sed in Verbo tota forma exemplaris rei, tota ratio, totus ordo factionis et esse et naturæ in clarissima luce præsentia sunt : in re autem ipsa nihil horum præsens est : et propter hoc melius cognoscitur in Verbo, quam seipsa. Et hoc expresse vult Augustinus in auctoritatibus pro ista parte inductis.

Et per hoc patet solutio ad quatuor prima : quia illa conceduntur, et procedunt.

AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum, quod duplex est distinctio, scilicet secundum esse : et tali distinctione non sunt res in Verbo distinctæ : lapis enim non est in Deo distinctus secundum esse. Sed alia est distinctio rationis formæ idealis, quæ in Deo non distinguitur, quia una est, sed distinguitur relatione ad rem cujus idea est : et de hac distinctione dicit Augustinus, quod alia ratione facit equum, et alia hominem : sicut artifex alia ratione dolat trabem, et alia ratione rotundam facit columnam. Et sic formæ ideales distinguuntur ad extra, non ad intus : et efficiuntur plures rationes per relationem ad creata, quamvis in artifice sint unum. Et sic Angeli vident in Verbo visione matutina distincta ratione unumquodque, quod ad lucem esse et boni quod causa creationis est, secundum ordinem sapientiæ divinæ oriturum est : hæc enim lux (ut dicit Augustinus) sexies intelligentiis præsentata Angelorum secundum ordinem creandorum, disponendorum, et ornandorum. Ad object. 1.

AD ALIUD dicendum, quod dictum Aristotelis in I *primæ philosophiæ*, intelligitur de principiis esse, sicut ipse se explanat in principio *Physicorum*, quod intelligere et scire contingit circa omnes scientias ex principiis, et causis, et elementis scibilium. Sed ex his quæ sunt in Verbo ut causæ formales et principia factiva, maxime se habent ad esse et fieri, et magis, sicut dicit Plato in *Timæo*, quam ex forma et materia quam habet res in seipsa : et ideo in Verbo secundum fieri et esse magis cognoscitur, quam in seipsa. Ad object. 2.

AD ALIUD dicendum, quod in Deo ni- Ad object. 3.

[1] Genes. I, 5.

hil cognoscitur privative, sed per habitum luminis et rationis : sed res in seipsa multis subjacet privationibus et mutationibus : propter quod dicit Plato, quod non cognoscitur in seipsa, nisi sicut in Euripo, id est, in ebullitione seu mutabilitate : in formis autem primis, quæ ideales sunt, et factivæ, per certum et stantem cognoscitur intellectum. Unde illa objectio falsum supponebat.

Et ad hoc quod objicitur, scilicet quod de Deo nihil prædicatur per inhærentiam, Dicendum, quod hoc nihil facit ad propositum : quia quamvis nulla prædicentur per inhærentiam de Deo, tamen multa prædicantur de Deo per identitatem, quæ verior et certior prædicatio est, quam per inhærentiam. Dico autem *multa*, quæ per diversum modum significandi multa sunt, licet re sint unum et idem. De his autem satis in prima parte *Summæ theologiæ* tractatum est.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod licet lux Verbi secundum potentiam infinita sit, et nullo intellectui coaptabilis per comprehensionem : tamen Verbum non secundum potentiam infinitam acceptum, sed ut est ratio et principium illius et istius in luce Verbi coaptabile est intellectui creato : et hoc vocatur *visio matutina* propter mane, quod tunc primo oritura monstratur in arte divina ad lumen esse et boni, sicut sæpius dictum est.

Ad quæst. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur dicendum, quod cognoscere Verbum est duobus modis, scilicet ut est objectum beatitudinis : et sic videre Verbum non proprie vocatur visio matutina, sed visio quæ est tota merces. Et est videre Verbum ut est principium et ratio et virtus rei proximo creandæ, vel disponendæ, vel ornandæ : et sic videre Verbum, visio matutina est secundum Augustinum : et hoc modo videre Verbum est videre res in Verbo. Et hoc modo procedit prima objectio : quia hoc modo videre Verbum, et videre res in Verbo, refertur ad visionem matutinam : et hoc modo una ratio visionis est utrobique.

Per hoc patet solutio ad sequens : quia verba Augustini expresse hoc dicunt. A

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod non est simile de sole materiali, et de his quæ videntur in lumine ejus : sol enim materialis non est causa esse et fieri visibilium, sed manifestatio tantum : nec manifestat ea in se, sed extra se. Verbum autem et principium et causa est et esse et fieri rerum creandarum et disponendarum et ornandarum, et ideo manifestat ea in seipso : propter quod ad unam et eamdem visionem refertur et visio Verbi, et visio rerum in Verbo. Ad

Ad aliud dicendum, quod licet non dicatur in Genesi, tamen a Basilio, Hieronymo, Ambrosio, Beda, et Strabo dicitur, quod luce illa (quam Deus appellavit *diem*) paulatim tendente ad occasum, factum est vespere : eademque redeunte ad ortum, factum est mane : et sic dies unus naturalis. Similiter per conversionem angelicæ naturæ ad lucem Verbi, Angelus factus est dies : et lux cujus mane fuit cognitio creaturæ fiendæ, vespera cognitio creaturæ factæ : et sic secundum ordinem rei, cognitio angelica habet vespere et mane. Propter quod etiam dicit Augustinus, quod prima dies mane non legitur habuisse : quia Angelus antequam esset, non potuit se cognoscere fiendum in luce Verbi : in qua tamen luce cognovit se factum. A

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA III.

Qualiter unus ab alio intelligitur ?

Tertio quæritur, Qualiter unus ab alio intelligitur vel cognoscitur ?

Videtur enim, quod hoc fieri non possit : cognitio enim non potest fieri nisi altero duorum modorum, scilicet quod cognoscibile sit in cognoscente per essentiam, sicut homo cognoscit suam charitatem, et suam castitatem, et suum proprium intellectum et voluntatem, et alia quæ per essentiam sunt in anima, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*. Aut quod cognoscibile per speciem abstractam sit in cognoscente. Et neutro istorum modorum potest cognosci Angelus ab Angelo, vel Angelus ab homine. Constat enim, quod Angelus non est in intellectu per essentiam alterius Angeli, vel hominis : et sic cessat primus modus cognitionis. Similiter cum Angelus sit substantia simplex et immaterialis, et abstractio speciei intelligibilis non fit nisi a materia et ab appendiciis materiæ, ut dicunt Aristoteles et Avicenna, constat quod ab Angelo non potest fieri hujusmodi abstractio : et sic cessat secundus modus : et sic videtur nullo modo Angelus intelligi ab Angelo, vel etiam ab homine.

Ad hoc quidam dixerunt, sicut dicit Empedocles, ut narrat Aristoteles in primo de *Anima*, quod simile simili cognoscitur : et ita Angelus cognoscendo se, cognoscit alium Angelum similem sibi. Et hi dictum suum affirmant per Augustinum in libro XIII de *Trinitate*, qui hoc expresse dicit, et dat exemplum, quod aliquis per Carthaginem quam vidit, similem civitatem cognoscit quam non vidit : et per mentem suam propriam quam videt per intellectum, cognoscit naturam mentis alterius quam non vidit.

Sed contra hoc est, quod

1. Cognitio similis in simili indistincta est : et secundum hoc unus Angelus non cognosceret alium secundum distinctum esse et personalitatem propriam Angeli : quæ cognitio imperfecta est : et sic Angelus non perfecte cognosceretur, nec ab Angelo, nec ab homine.

2. Adhuc, Angelus, ut in præhabitis ex verbis Dionysii et Maximi determinatum est, perfecte cognoscit ea quæ sunt mundi sensibilis, quæ tamen sub ipso sunt. Si ergo Angelum non cognosceret, nisi in se sicut in suo simili, videretur quod imperfectius cognosceret Angelum, qui juxta ipsum est, quam res sensibiles quæ sub ipso sunt : quod valde inconveniens est.

3. Adhuc, Cognoscere rem in suo simili, non est cognoscere nisi quia est, et non quid est : et hæc est imperfectissima cognitio : et secundum hoc Angelus non cognosceret Angelum in eo quid est, sed quia est tantum : quod est valde inconveniens : secundum hoc enim unus Agelus de alio nullam perfectam cognitionem haberet.

Adhuc, Quidam subtilizare intendentes, dixerunt, quod secundum Dionysium et Damascenum, Angeli sunt et lumina et specula : et in quantum sunt specula, habent naturam et potentiam intellectivam receptivam specierum intelligibilium : quod esse non potest, nisi per possibilem intellectum. In quantum autem sunt lumina, habent naturam et potentiam activam et dativam specierum intelligibilium. Et sic dicunt, quod per naturam receptivam unus recipit ab altero speciem : et per naturam activam et dativam, quæ non potest esse nisi per intellectum agentem, unus imprimit in alium speciem : et per hujusmodi species sic sibi impressas ab invicem et receptas, perfecte vident et cognoscunt se invicem.

Sed hoc est contra hoc quod

1. Dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, quod inferius non potest agere in superius : quia non potest dominari in ipsum per eamdem rationem, nec par in par agit : sed imprimere speciem suam, agere est : ergo secundum hoc inferior Angelus non posset cognosci a superiori, quia non posset imprimere in eum speciem suam, et nec par a pari cognosceretur, quod valde absurdum est.

2. Adhuc, Secundum hoc intellectus receptivus in Angelo sive possibilis, ad hujusmodi species receptas haberet se sicut tabula rasa, et sic non differret ab intellectu possibili in homine : quod valde inconveniens videtur, cum natura angelica secundum intellectum simplicior et altior sit, quam homo, et sic non videatur esse in potentia, sed in actu secundum omnia intelligibilia et species intelligibilium.

3. Adhuc, Speculum non tam receptivum est, quam reflexivum luminis : et sic unus Angelus non tantum reciperet speciem ab alio cognitionis, sed speciem receptam reflecteret in alium, quod difficile est invenire.

Adhuc iterum quidam dicunt, quod duæ naturæ sunt extremæ, et una media participans cum utraque. Divina enim natura est dativa specierum et factiva, et nullo modo receptiva. Corporalis autem natura non luminosa, et receptiva specierum, nullo modo factiva : sicut patet de oculo, qui non videt, nisi speciem visibilis recipiat : et sic est de aliis sensibus, et generaliter de omnibus potentiis operantibus in organo corporali. Et dicunt, quod angelica natura media est, quæ per hoc quod est lumen, activa est et dativa specierum : et per hoc quod est speculum, receptiva : et sic per species receptas et factas in ipso cognoscit unus Angelus alium Angelum.

Sed hoc destruitur per easdem rationes, per quas destructum est antecedens : sic enim intellectus possibilis in Angelo, est sicut tabula rasa ad species receptas, quod valde inconveniens videtur, cum ab initio sit perfectus, et in actu intellectus angelicus.

Quæst. Ulterius quæritur, Quomodo Angelus cognoscit Deum ?

1. Deus enim infinitæ virtutis est, et Angelus finitæ : ergo non est proportio inter Angelum cognoscentem, et Deum cognitum : et sic videtur Angelus non cognoscere Deum.

2. Adhuc, Duo improportionalia non coaptantur sibi, nisi per medium proportionale utrique : si ergo proportionantur virtus angelica et virtus divina in cognoscendo, et contingat quod Angelus cognoscat Deum vel videat per intellectum, oportet quod hoc fiat per medium. Et tunc quæratur de illo medio : quia aut est creatum, aut increatum. Si increatum : tunc est idem quod Deus, et non proportionatum cognitioni Angeli : et si proportionari debeat, indiget alio medio, et sic ibitur in infinitum. Si autem creatum : tunc potentiæ finitæ est, et potentiæ infinitæ in cognoscendo, quæ est in Deo, proportionari non potest : et sic per illud Angelus non potest cognoscere Deum : et sic videtur, quod Angelus nullo modo possit cognoscere Deum.

In contrarium est, Sed

1. Quod dicitur, Matth. xviii, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.*

2. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate* dicit, quod « mens cognoscit seipsam : quia sibi præsens est per essentiam. » Ergo a simili, cum Deus per essentiam, præsentiam, et potentiam sit in Angelo et in mente : per præsentiam essentiæ suæ cognoscetur et ab Angelo, et a mente.

3. Adhuc, Nobilissimo cognito, nobilissimus debetur modus cognitionis : sed Deus est nobilissimum cognitum, nobilissimus autem modus est per præsentiam essentiæ : ergo Deus cognoscitur ab Angelo et a mente per præsentiam essentiæ.

Solutio. Dicendum ad primum, quod Angelus intelligitur ab Angelo, et ab homine : sed ad Angelo intelligitur et cognoscitur sub specie quæ est similitudo artis in qua factus est Angelus, sicut et cætera intelliguntur ab Angelo per formas et species, quæ in creatione cuilibet Angelo inditæ sunt ad singula creata cognoscenda, sicut in præhabitis paulo ante satis determinatum est. Et sic non oportet, quod per essentiam unus Angelus sit

in intellectu alterius: habitum est enim, quod in specie artis melius videtur res, quam in seipsa. Ab homine autem intelligitur per abstractionem sicut abstrahitur Angelus ab hoc Angelo. Sicut enim universale simplex et intelligibile efficitur per remotionem materiæ, et eorum quæ sunt propria particulari, quæ a Philosophis vocantur accidentia et incommunicabilia: ita idem universale proprium efficitur per reductionem ipsius ad propria et incommunicabilia. Proprium enim et singulare non cognoscitur, nisi per aliquid proprii et singularis, sicut expresse ostenditur in Tobia, ubi primo Raphael ignorabatur esse Angelus: tamen per operationes medicinæ, quas fecit circa Saram uxorem junioris Tobiæ, compescendo dæmonium ab ipsa, et quas fecit de felle piscis circa oculos senioris Tobiæ, sub proprio nomine cognitus est, quod ipse etiam esset Angelus Raphael, qui *medicina Dei* interpretatur.

Et quod objicitur, quod a simplici non potest esse abstractio: dicendum, quod duplex est abstractio, scilicet a materia, et a materiæ appendiciis: et hæc est abstractio formæ intelligibilis a phantasmatibus: et hoc non potest esse in spirituali et immateriali natura. Et est abstractio universalis a particulari, quæ fit dicto modo, scilicet separando formam intelligibilem ab his quæ appropriant eam huic particulari, sicut abstrahitur punctum ab hoc puncto, et unitas ab hac unitate: et sicut abstrahit, ita per reflexionem ad propria iterum conjungit: et sic et universale et particulare intelligit. Et hæc abstractio est in omnibus creatis tam simplicibus, quam compositis: in Deo autem esse non potest, quia in eo nec est universale, nec particulare proprie loquendo, eo quod in ipso idem est quod est et esse.

Ad solutionem quam quidam ferunt, quod ex se sicut per simile cognoscit alium: dicendum, quod nihil valet: quia hæc non esset nisi conjecturalis et incerta cognitio. Et hoc dicunt verba Augustini. Ex una enim civitate visa non cognosco similem, nisi conjecturali cognitione: et ex mente mea non cognosco mentem alterius, nisi conjecturaliter: conjecturalis enim cognitio non manifestat cognitum in proprio est et certo.

Tria argumenta quæ inducuntur contra solutionem illam, procedunt.

Ad id quod dicitur, quod Angeli sunt specula et lumina, et sic receptiva specierum et collativa sive factiva. Dicendum, quod hoc bene probat, quod intellectus agens et possibilis sunt in Angelo, quemadmodum in antehabitis determinatum est: sed per hoc non potest probari, qualiter per abstractionem species unius fiat in alio: et ideo prima via solutionis melior est. Et ad hoc quod Angelus cognoscat Angelum per speciem concreatam, non exigitur nisi conversio unius ad alterum: sicut in applicatione duorum luminum, ad hoc quod unum penetret alterum, non exigitur nisi oppositio directa, et quod unum convertatur ad alterum. In conversione enim illa tria fiunt: fit enim illustratio speciei concreatæ, ut sub lumine intellectus agentis cognoscat rem: intellectus possibilis illustratur, ut claro lumine speculetur eamdem: adaptatur et ordinatur species Angelo concreata ad proprium esse rei cognoscendæ: et his tribus perfecta fit cognitio.

Ad id tamen quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod nihil valet: quia cum dicitur, quod inferius non potest agere in superius, intelligitur de actione vera et physica, quæ est actio secundum virtutem activam dominantem: et de hac intelligitur verbum Augustini. Actio autem qua intelligibile agit in intellectum, actio intentionalis est, quæ veræ actionis nec nomen nec rationem habet: et hac potest inferius agere in superius, et e converso, et par in par. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod intellectus possibilis in Angelo perfectus est secundum species intelligibilium concreatas Ad 2.

sibi. Et ideo bene concedimus, quod illa solutio non satis perfecta est, nisi addatur quod dictum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc bene ostendit imperfectionem solutionis.

Ad id quod dicitur de media natura, dicendum quod quamvis bene dictum sit, non tamen solvit difficultates quæstionis, nisi dicatur, quod media natura per illa tria quæ in conversione Angeli ad Angelum dicta sunt, specierum intentionalium et collativa est et receptiva.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod hoc procedit, et ostendit infirmitatem solutionis.

Ad quæst. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Angelus cognoscit Deum quinque modis : quorum unus et principalis est per speciem intimæ contemplationis, ut dicit Gregorius [1] : quia videt eum facie ad faciem, sicut dicitur, Matth. XVIII, 10 : et ab hac intima contemplatione non recedit etiam quando mittitur, ut dicit Gregorius, quia intra Deum currit, quocumque mittatur. Et ideo dicit Christum dicere : *Angeli eorum semper vident,* sive ministrent, sive assistant. Job, XXV, 3 : *Numquid est numerus militum ejus? Et super quem non surgit lumen illius?* In lumine enim vultus Dei sunt, ubicumque sunt, et ab intimo contemplationis luminis illius numquam recedunt.

Secundus modus post illum est, quem ponit Dionysius in *Cælesti hierarchia*, in theophaniis. Theophania autem lumen est gloriæ Dei, quod a Deo descendit in Angelum bonum, et speciem gloriæ Dei imprimit in ipsum, et ideo dicitur a θεός quod est *Deus*, et φαίνω quod est *appareo* : quia in ipso sicut in imagine resplendet et apparet gloria Dei.

Tertius modus sub illo est : quia cum Deus essentialiter, præsentialiter, et potentialiter sit in Angelo bono, et non sit impediens aliqua nebula peccati, resplendet in eo Deus sicut in speculo clarissimo : et sic cognoscit eum.

Quartus modus sub illo est, per effectum gratiæ inhabitantis et gratum facientis : videt enim, quod talem effectum non potest operari nisi Deus, et quod semper Deus est cum tali effectu, et sic videt et cognoscit eum ut se inhabitantem, cum nulla nebula peccati impediat.

Quintus et infimus modus est, quod cognoscit eum per effectus creaturarum : quæ *vespertina cognitio* vocatur, quando scilicet cognoscit bonitatem Dei per lumen sparsum super creaturas, quod est bonum creaturarum in modo, specie, et ordine : et ex hoc attollitur in laudem creatoris, ita tamen, quod cognitionem Dei non mendicat a creaturis quemadmodum homo. Et propter hoc beatus Bernardus in quinto sermone super *Cantica*, distinguit inter cognitionem Angelorum et hominum, sic dicens, quod « Angelus tenens solium, non indiget scalis ad hoc quod ascendat solium per creaturas mundi sicut homo, eo quod solium jam tenet. » Similiter nemo laborat fodiendo puteum, habens fontem limpidissimi fluxus apud se manantem. Nemo mendicat panem extra domum suam, in domo propria abundans panibus. Ita Angelus cognitionem Dei non mendicat : videt enim eum continue facie ad faciem. Et hoc dicit intellexisse Apostolum, ad Romanr. I, 20. Cum enim dixisset : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt*, *intellecta*, *conspiciuntur* : statim addidit, *a creatura mundi*, quæ est homo : et non dixit, a creatura cœli, quæ est Angelus : homo enim creatoris cognitionem a creaturis mendicat : Angelus autem videt per speciem.

Ad aliud dicendum, quod Angelus sine medio videt Deum.

[1] S. Gregorius Magnus, Lib. I Moralium, cap. 3.

Ad objectum in contrarium dicendum, quod hoc objectum non procedit, nisi de visione comprehensionis : et hac visione nulla creatura pura videt Deum : sed de visione quæ est attractus immediatus luminis intellectualis super substantiam rei in se, non procedit objectio : quia hac visione finitum potest videre infinitum sine medio, et videt ipsum per propriam speciem suæ substantiæ, quamvis non comprehendat ipsum. Et de hoc Chrysostomus super Joannem in prima homilia, dat pulchrum exemplum de eo cujus visus spargitur supra mare : illius enim visus attingit propriam speciem maris, et tamen infra terminos visus non claudit pelagus infinitum.

Tria quæ in contrarium objiciuntur, procedunt.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA IV.

Qualiter Angelus intelligatur ab hominibus [1] *?*

Quarto quæritur, Qualiter Angelus intelligitur ab hominibus?

1. Homo enim intellectum non habet, qui ex phantasmate non oritur : Angelus autem nisi assumpto corpore phantasmata non facit : ergo videtur, quod homo non possit habere intellectum de ipso, sive intellectualem cognitionem.

2. Adhuc, Intellectus hominis conjunctus est continuo et tempori : et secundum hoc videtur quod nihil intelligit, nisi forma continui et specie sensibili : sed neutrum horum habet Angelus : ergo videtur, quod homo non possit habere intellectualem cognitionem de Angelo.

In contrarium est, quod Sed contra.

1. Philosophi et naturam et numerum intelligentiarum investigaverunt et intellexerunt per motus superiorum corporum. Dicit enim Plato, quod motus circularis est motus intelligentiæ, eo quod est uniformis et regularis, et ab eodem in idem, quod natura facere non potest : unde per diversitatem mobilium circulariter, numerum et ordinem intellexerunt intelligentiarum moventium.

2. Adhuc, In intelligibilibus splendor intelligentiæ est, quia aliter intelligibilia non essent, sicut nec color visibilis sine actu lucidi. Unde sicut videndo coloratum simul videtur lucidum secundum actum, ita intelligendo intelligibile simul intelligitur splendor intelligentiæ diffusus super intelligibile, ut intelligibile sit secundum actum : et sic Philosophi intellexerunt intelligentiam decimi ordinis. Unde Avicenna in sua *prima philosophia* dicit, quod intelligentias esse in nobis, est splendores intelligentiarum esse in nobis. Ergo a simili cum illuminationes Angelorum fiant animæ humanæ, nec possit esse, quod non percipiat illuminationes sibi factas, nec potest esse, quin ex ipsa illuminatione intelligat illuminatorem : et sic intelligit Angelum.

3. Adhuc, Zachar. I, 14, dicitur : *Angelus qui loquebatur in me.* Constat, quod non loquebatur in ipso, nisi per illuminationes ad hoc vel ad illud. Per illuminationem autem intellexit Angelum in seipso esse cum dixit : *Angelus qui loquebatur in me.* Ergo similiter et alii per illuminationes possunt intelligere Angelos : et sic Angelus intellectuali cognitione cognoscibilis est ab homine.

4. Adhuc, Constat, quod Angeli ministrant circa nos, et ministerium eo-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 19, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

rum et sensibiliter et intellectualiter percipitur, ita quod etiam ex ministerio nominantur : sed non potest esse quin ex ministerio ministrans intelligatur : ergo per cognitionem intellectualem cognoscitur Angelus ab homine cui ministrat.

Solutio. SOLUTIO. Concedendum est, quod Angelus cognoscitur intellectualiter ab homine tribus modis, scilicet per revelationem, sicut dicitur, quod Paulus in raptu revelationem accepit, et intellectualem cognitionem dispositionis angelicæ in hierarchiis et ordinibus et in aliis quæ pertinent ad ornatum angelicum, quam postea docuit beatum Dionysium, qui descripsit eam in *Cœlesti hierarchia.* Secundo, cognoscitur in illuminationibus factis ab ipso Angelo, sicut bene objiciendo probatum est. Tertio, cognoscitur in opere ministerii, sicut dictum est in objiciendo.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud fundatur super quoddam falsum, scilicet quod homo non habet intellectum, qui ex phantasmate non oritur : secundum hoc enim intellectus hominis numquam acciperet divina, et ea quæ pure intellectualia sunt, sicut prima substantiæ et entis principia. Sed verum est, quod naturalium et mathematicorum non habet intellectum, nisi ex phantasmate. Unde etiam Aristoteles in III de *Anima* hanc eadem quæstionem movens, dicit, quod intellectum divinorum accipit intellectus non ex phantasmate, sed in quantum elevatur in lumine agentis intellectus ad speciem luminis divini, quod in puro splendore intelligentiæ consistit : quem intellectum Avicenna vocat sanctum et divinum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod intellectus hominis non sic est conjunctus continuo et tempori, quin elevari possit ad lumen intelligentiæ purum et clarum : et in illo potest cognitionem accipere intellectualium, quia sic non reflectitur ad sensum.

Et si objicitur, quod dicit Philosophus in primo *Posteriorum*, quod destructo sensu perit demonstratio et scientia : dicendum, quod hoc non dicitur universaliter, sed quod destructo aliquo sensu perit scientia et demonstratio sensibilis illius quod accipitur per illum sensum : quia de illo nec scientia, nec demonstratio haberi potest, nisi per universale quod abstrahitur a sensibili illius sensus sive a phantasmate.

QUATUOR quæ inducuntur in contrarium, procedunt.

MEMBRUM IV.

De voluntate in Angelis.

DEINDE, Quæritur de voluntate sive dilectione.

Et quæruntur tria, scilicet utrum voluntas sit in Angelis secundum differentias duas, quæ dicuntur naturalis voluntas, et electiva.

Secundo, De actu voluntatis qui est diligere.

Tertio, De objecto voluntatis quod est diligibile, utrum hoc scilicet sit in ordine sicut in homine, vel absque ordine?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit in Angelis secundum differentias duas, quæ dicuntur naturalis voluntas, et electiva [1] *?*

Ad primum objicitur sic :

Damascenus in libro II de *Fide ortho-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 25, Art 16. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

doxa [1], voluntatem dividit in voluntatem quam vocat θέλησιν, et in voluntatem quam vocat βούλησιν, et sunt hæc ejus verba : « Oportet scire, quoniam animæ inserta est naturaliter virtus appetitiva ejus quod secundum naturam est, et omnium quæ substantialiter naturæ adsunt et contentiva sunt naturæ, quæ vocatur voluntas θέλησις. Nam substantia quidem esse et vivere et moveri secundum intellectum et sensum appetit : propriam concupiscens et naturalem et plenam essentiam. Ideoque determinant hanc naturalem voluntatem. θέλημα sive voluntas est appetitus rationalis et vitalis ex solis dependens naturalibus. Quare θέλησις voluntas quidem est ipse naturalis et vitalis et rationalis appetitus, et omnium naturæ constitutivorum simplex virtus. » Et post pauca : « Injacet quidem hominis animæ virtus rationalis appetendi. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur βούλησις id est, voluntas consiliativa. » Et post pauca : « Voluntas finis est, consilium autem eorum per quæ devenitur ad finem. Consilium enim est appetitus inquisitivus de his quæ sunt ad finem, et de his quæ in nobis sunt rebus : consiliatur enim si debet pertractare rem, an non. Deinde judicat quid melius, et vocatur *judicium*. Deinde ordinat et disponit quod ex consilio judicatum est, et vocatur *sententia*. Deinde post dispositionem fit *electio*. Electio autem est duobus vel pluribus præjacentibus hoc præ altero præoptare. Deinde impetum facit ad operationem, et dicitur *impetus*. Deinde utitur post impetum, et dicitur *usus*. Deinde cessat ab impetu post usum. »

Dicit autem idem Damascenus, quod omnis voluntas in ratione est. Et idem dicit Aristoteles in *Topicis*, et in III de *Anima* sic : Voluntas in ratione fit : nec fit nisi per illuminationes ad hoc vel ad hoc in sensibili vero parte appetitiva fit desiderium et animus. Cum ergo rationalis creatura sit Angelus, et voluntas utraque in ratione sit, videtur quod utraque voluntas sit in Angelo.

Sed contra hoc videtur esse, quod Sed contra.

1. Voluntas naturalis (quæ θέλησις dicitur) est respectu eorum quibus indiget ad naturæ constitutionem : Angelus cum sit incorruptibilis, nullo indiget ad naturæ constitutionem vel conservationem : ergo videtur, quod voluntatem θέλησιν non habet.

2. Adhuc, Videtur, quod nec βούλησιν : illam enim, ut dicit Damascenus, antecedit consilium, dispositio, sententia, et electio : et in quocumque non est antecedens, in eodem non est consequens, in his in quibus antecedens est causa consequentis. Consilium autem, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, est de dubiis operabilibus per nos, possibilibus aliter fieri. Cum igitur Angeli sint deiformis intellectus, ut prius habitum est, dubium nullum erit in Angelis. Ergo nullum consilium, nulla dispositio, nulla sententia, nulla electio : ergo nec voluntas electiva, sive consiliativa : ergo nulla voluntas penitus est in Angelis, nec θέλησις, nec βούλησις.

Solutio. Dicendum, quod utraque Solutio.
voluntas in Angelis est : appetitus enim ex ratione determinatus, *voluntas* vocatur secundum Aristotelem : determinabile autem ex ratione ad appetendum, est omne id quod facit ad naturæ conservationem et consistentiam : et si non appeteret, irrationabile esset. Similiter omne quod faciendum est, rationabile est quod fiat ex rationis judicio, et sic appetendum est ut fiat : et si non sic appeteretur ut fieret, irrationabile esset in Angelo et in homine : et hæc voluntas est βούλησις. Et ideo concorditer dicunt Gregorius Nyssenus, Damascenus et Aristoteles, quod omnis voluntas in ratione est, et quod irrationabilis appetitus

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

non est voluntas, sed brutalis impetus, quo potius aguntur irrationabilia, quam agant.

Ad object. 1. AD ID autem quod contra objicitur de θέλησει, dicendum, quod Angelus ad minus indiget Deo conservante, ne in nihilum decidat : et propter hoc Deum naturali voluntate diligit ut conservatorem. Tamen argumentum non valet : quia non semper verum est, quod talis appetitus est indigentiæ et non habiti : est enim aliquando habiti ut continuetur : et sic Angelus appetit et vult esse, vivere, et intelligere, quæ naturalia sunt, ut in his substantia sua conservetur et continuetur.

Ad object. 2. AD ID quod objicitur contra βούλησιν, dicendum quod illa quæ fiunt ab Angelo, diversimode possunt fieri, sicut dicit Glossa super Danielem, x, 20, super illud : *Nunc revertar ut prælier adversus principem Persarum*, scilicet contradicentem tuis precibus et meæ legationi : quod Michael princeps Judæorum volebat populum statim liberari a captivitate Medorum et Persarum : Angelus autem præpositus Medis et Persis dicebat, non sufficienter adhuc esse purgatum. Et in his exspectabant sententiam consilii divini, quid esset faciendum, et quid potius eligendum.

Item, Dicit Glossa Gregorii super illud Job, xxv, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus suis.* « Non enim est discordia inter Angelos bonos, sed uno aliquid rationabiliter appetente vel volente, et alio nihilominus aliud rationabiliter appetente et volente, Deus concordiam facit, quando ex lumine consilii sui per sententiam determinat, quid potius volendum et faciendum sit. » Unde hæc dicitur voluntas βούλησις in Angelo, et est de operabilibus per Angelos, possibilibus aliter fieri, ut finem aliter consequantur, de quo est voluntas Dei.

Unde dicendum, quod *consilium* non semper est ignorantis vel dubitantis : sed cum vident, quod ex parte rei quæ facienda est, probabiles rationes sunt et causæ quare fieri debeat, et ad oppositum nihil minus probabiles sunt rationes quare non fieri debeat : exspectatio deliberativa definitionis divinæ quæ *consilium* vocatur, sicut dicit Gregorius, vocatur consilium et electio, ex quibus procedit in Angelis voluntas electiva : et sic utraque voluntas est in Angelis, scilicet naturalis, et electiva.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

De actu voluntatis. Utrum Angelus ex solis naturalibus potuit diligere Deum propter se et super omnia [1] ?

Secundo, Quæritur de actu voluntatis qui est diligere. Et quæritur, Utrum Angelus ex solis naturalibus potuit diligere Deum propter se et super omnia ?

Et videtur quod non : quia

1. Diligere Deum propter se et super omnia, actus charitatis est : et ubi est actus, ibi est habitus, cum actus ex habitu procedat : si ergo ex solis naturalibus potuisset diligere Deum propter se et super omnia, ex solis naturalibus potuisset habuisse charitatem, quod falsum est.

2. Adhuc, Ad summum gratiæ non pertingit natura : sed gratia non potest ulterius, quam diligere Deum propter se et super omnia : ergo ad hunc actum non pertingit natura sola.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 18. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst 25, Art. 2. Tom. XXXIV.

3. Adhuc, Actus dilectionis perfectior est, quam actus fidei : quia in genere virtutum sicut se habet habitus ad habitum, sic se habet actus ad actum : habitus autem charitatis melior est, quam habitus fidei, et perfectior. I ad Corinth. XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc : major autem horum est charitas.* Inde sic : Angelus ex solis naturalibus non potest credere in Deum propter se et super omnia : ergo nec potest diligere Deum propter se et super omnia ex solis naturalibus.

4. Adhuc, Ad Roman. VII, 18, super illud : *Velle adjacet mihi :* distinguit Glossa triplex *velle*, scilicet velle vitii, velle virtutis, et velle naturæ. Et dicit, quod velle naturæ medium est inter velle vitii, et velle virtutis : sed velle vitii est terminum dilectionis ponere in eo quod non est propter se diligendum, ut dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, sicut in creatura : velle virtutis est terminum dilectionis ponere in eo quod summe diligendum est, sicut Deus : ulterior autem terminus non potest inveniri, quam diligere Deum propter se et super omnia : ergo talis actus, actus virtutis est : et non nisi charitatis : ergo in hunc non potest velle naturæ : et sic Angelus non potuit diligere Deum ex solis naturalibus propter se et super omnia.

5. Adhuc, Aristoteles in III *Ethicorum* dicit, quod « uniuscujusque extremum in bono virtus ejus est : » extremum in bono voluntatis ultra quod nihil in bono potest inveniri, est diligere summum bonum propter se et super omnia : ergo hæc est virtus voluntatis quæ *charitas* vocatur : sed ad charitatem non sufficit Angelus ex solis naturalibus : ergo nec ad hunc actum qui est diligere summum bonum, sive Deum propter se et super omnia.

ra. In contrarium hujus est, quod

1. Perfectior est voluntas in volendo sive diligendo, quam ratio in cognoscendo : quod probatur ex hoc quod dicunt communiter Damascenus, Gregorius Nyssenus, et Aristoteles, quod voluntas impossibilium est, volumus enim esse immortales : ratio autem cognitiva non est nisi possibilium et verorum. Inde sic : Ratio in cognoscendo ex solis naturalibus determinat Deum esse summum bonum, et propter se et super omnia diligendum : ergo multo magis voluntas in diligendo ex solis naturalibus potest Deum diligere propter se et super omnia.

2. Adhuc, Cum Angelus sit natura intellectualis, constat quod in corde suo scriptum fuerit hoc præceptum, Matth. XXII, 36 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua.* Aut ergo potuit complere, aut non potuit. Si potuit : ergo ex solis naturalibus potuit in charitatis actum. Si non potuit, sibi imputandum non fuit, quod non fecit : quod falsum est : ergo ex solis naturalibus implere potuit.

3. Adhuc, Quod potest virtus inferior, potest et superior et multo plus : sed virtus civilis fortitudinis tantum bonum civile potest diligere, quod diligit ipsum propter se et super omnia, ita quod quodlibet periculum subit ne succumbat, et, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, est ei mors eligentior tali salute in qua succumbat bonum civile : ergo videtur, quod multo magis dilectio naturalis voluntatis possit diligere summum bonum propter se et super omnia, etiam ex solis naturalibus.

4. Adhuc, Tullius in libro de *Amicitia* triplicem distinguit amicitiam, scilicet fundatam super delectabile, fundatam super utile, et fundatam super honestum. Et dicit, quod fundata super honestum, diligit amicum propter se, et super omne utile, et super omne delectabile. Si ergo hoc potest amicitia hominis ex solis naturalibus sine gratia gratum faciente, cum angelica natura in naturalibus melius sit disposita quam humana, et summe honestum sit Deus, multo magis angelica natura potuit diligere Deum

propter se et super omnia ex solis naturalibus.

5. Adhuc, Aristoteles in VIII *Ethicorum* : « Perfecta est, quæ bonorum amicitia et secundum virtutem similium. » Sed perfectum est, ut dicit Aristoteles in III *Physicorum*, cui nihil deest : deest autem aliquid amicitiæ, nisi diligat propter se et super omnia : ergo homo ad hominem potest habere talem amicitiam qua diligit propter se et super omnia : cum ergo Angelus melius sit dispositus ad Deum, quam homo ad hominem, multo magis Angelus potuit diligere Deum propter se et super omnia : et sic potest habere actum charitatis.

6. Adhuc, Aristoteles, ibidem, « Mali quidem amici erunt propter delectationis quæstum, in hoc similes existentes : boni autem amici per se, secundum enim quod boni : et hi quidem simpliciter amici, illi autem secundum accidens. Illorum autem solvitur amicitia, si solvitur quæstus delectationis. » Et ex hoc sequitur idem quod prius, scilicet quod boni et honesti diligunt se propter se, et super omnia, et sine gratia gratum faciente ex sola virtute consuetudinali vel intellectuali : quæ *virtutes naturales* vocantur a Sanctis. Et cum Angelus melius dispositus sit ad Deum, quam homo ad hominem per virtutem intellectualem vel consuetudinalem, videtur quod Angelus multo magis potuit diligere Deum ex solis naturalibus propter se et super omnia.

7. Si quis dicat, quod Angelus potuit quidem diligere Deum propter se et super omnia : sed ille est naturæ actus, et non virtutis. Hoc erit contra Augustinum, qui in libro de *Moribus Ecclesiæ* dicit, quod « virtus nihil aliud est nisi ordo amoris : actus autem voluntatis, qui est dilectio sive amor, in meliorem formam ordinis numquam potest poni, quam ut summe bonum quod summe diligendum est, diligat propter se et super omnia. »

Solutio. Ad hoc dixerunt antiqui, Præpositivus scilicet, et Gulielmus Altisiodorensis, quod duplex est amor sive dilectio voluntatis, scilicet dilectio amicitiæ, et dilectio concupiscentiæ. Dilectio amicitiæ est, quæ tendit in alterum : et de hac dicit Gregorius, quod « minus quam inter duos esse non potest. » Dilectio concupiscentiæ est naturæ, quæ semper curva est in seipsa : et quidquid diligit, ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum : et nisi per gratiam gratum facientem elevetur super se, omne quod diligit ad bonum proprium retorquet, et diligit propter seipsam, ita quod privatum commodum quærit in illo : tamen perversa in hoc non est, quia ulterius non potest nisi per gratiam adjuvetur. Naturale est enim in omnibus quæ sunt, quod ament sive diligant convenientia sibi secundum naturam, ut dicunt Plato, et Boetius. Et hæc solutio mihi placet : quia bona est.

Ad primum ergo dicendum, quod prima quinque quibus probatur, quod Angelus ex solis naturalibus non potest diligere Deum propter se et super omnia, concedenda sunt, et procedunt : natura enim quæ recurva est in seipsa, et semper retorquet ad seipsam, facit quod diligibile non propter ipsum diligibile diligit, sed propter se, quærens in diligibili ipso et concupiscens proprium commodum, nec permittens, quod aliquid supra seipsum diligat dilectione concupiscentiæ : quia hanc habet ad seipsam natura.

Ad id ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod licet voluntas in quibusdam possit esse ad quæ non est ratio, tamen in movendo sic se in hoc quod diligit, minus potens est ratione : et hoc est ideo, quod ratio bonum quod diligendum est per rationem boni, determinat extra se : voluntas autem naturalis propter naturam, quæ principium est intra, semper recurvat ad intra se.

Ad aliud dicendum, quod hoc præceptum quidem scriptum fuit in corde An- Ad

geli, sed non ut impleret ex solis naturalibus, sed per gratiam ad intus.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod illud bonum quod diligit virtus civilis, creatum est, et propter creaturam diligitur, et in illud ex solis naturalibus virtus civilis potest. Illud autem summum bonum increatum est, et supra omnem naturam creaturæ in infinitum elevatum : et ideo in illud sufficienter natura non potest, nisi per gratiam elevetur.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod amicitia fundata super honestum, non diligit amicum nisi aliquid concupiscat in ipso quod retorquet ad seipsam. Unde etiam ipse Tullius ibidem dicit, quod « amicitiæ honestorum multa delectatio adjuncta est, et multa utilitas. »

Ad object. 5. Ad aliud dicendum, quod perfecta est, quæ bonorum amicitia, perfectione sibi competenti secundum naturam : sed hoc non competit ei, quod non retorqueat ad seipsam. Unde ipse Aristoteles in IX *Ethicorum*, ubi loquitur de impedimentis amicitiæ, tria genera hominum removet a dilectione, scilicet senes, et austeros, et non resalutantes : et sunt hæc ejus verba : « Senes enim et austeri parum diligibiles : est enim in eis parvum quod delectabile. » De non resalutantibus dicit sic : « Multa enim amicitias ἀπροσηγορία, hoc est, irresalutatio dissolvit. »

Ad object. 6. Eodem modo dicendum est ad sequens : boni enim licet sunt amici per se et propter virtutem, tamen hoc inclinant ad seipsos. Unde dicit etiam, quod amicorum proprium est semper velle esse simul, et in confabulationibus delectabilibus conterere totos dies. Dilectio autem charitatis elevat creaturam supra se, ita quod totam se reponat in dilecto increato quod est Deus, etiamsi nihil debet sibi fieri. Et ut dicit Bernardus, confitetur quam bonus, non quoniam sibi bonus, et adhæret Deo in uno spiritu. I ad Corinth. vi, 17 : *Qui adhæret Domino, unus spiritus est.*

Ad ultimum dicendum, quod in veritate actus sic vestitus ordine virtutis, ordinatus est, et est actus charitatis : sed cum dicitur *diligere Deum propter se*, præpositio cum suo casuali construitur in ratione triplicis causæ, scilicet efficientis, formalis, et finalis : ut scilicet hanc dilectionem non efficiat nisi Deus, et efficiat eam forma dilectionis quæ est in ipsa, et fine dilectionis qui est ipse. Et cum dicitur, *super omnia*, præpositio cum suo casuali notat excessum etiam supra seipsam. Et ad hoc non potest sola natura, quæ semper recurvata est in seipsam, ut dictum est. Unde etiam, ad Roman. vii, 18, ubi Glossa distinguit triplex velle, scilicet velle virtutis, velle naturæ, et velle vitii : et dicit velle naturæ medium esse inter velle virtutis et velle vitii : non accipit *medium* per æque distantiam vel participationem extremorum, sed per abnegationem utriusque extremi, quod tamen propinquius se tenet cum velle virtutis, quam cum velle vitii : quia, sicut dicit Damascenus, « vitium sive peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. » Natura autem inclinat ad bonum gratiæ et virtutis, sicut ad id in quo perficitur et completur secundum optimum posse ipsius, quod ad actus naturales habere potest. Ad object. 7.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

De objecto voluntatis quod est diligibile, utrum hoc sit in ordine, vel absque ordine[1]?

Tertio, Quæritur de objecto voluntatis

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 1 et seq. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ.

quod est diligibile, utrum hoc scilicet sit in ordine sicut in homine, vel absque ordine ?

Et videtur, quod sit in ordine.

1. Plura enim sunt quæ tenetur diligere Angelus, sicut et homo, dilectione electiva : tenetur enim diligere id quod supra se est, et quod est bonum increatum, Deus scilicet : et tenetur diligere electiva dilectione id quod juxta se est, quod est Angelus ad eamdem beatitudinem ordinatus : et tenetur diligere id quod infra se est, sicut homo secundum corpus et secundum animam : quod etiam ostendit per effectum custodiæ. Tenetur etiam conformare voluntatem suam voluntati divinæ : de quo scribitur, Sapient. xi, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Et in his diligibilibus sunt gradus : Angelus enim propinquior est Angelo, quam homo Angelo : et Angelus coordinalis et ejusdem hierarchiæ propinquior est Angelo alterius hierarchiæ et alterius ordinis : ergo sicut in homine est ordo diligibilium, quod se tenetur plus diligere, quam proximum, Matth. xxii, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Augustinus : « Cum dicitur, *sicut teipsum*, datur principalitas tibi, ut te primo diligas, inter proximos autem proximiorem sanguine vel beneficio plus diligas, quam alium non proximo gradu conjunctum : omnes tamen ad hoc diligas ad quod teipsum diligis, hoc est, ad beatitudinem æternam [1]. » Cum ergo tales gradus sint in diligibilibus ab Angelo sicut in diligibilibus ab homine, et cum omne bonum secundum rationem ordinis determinetur, sicut dicit Boetius, videtur quod idem ordo sit in diligibilibus ab Angelo, qui est in diligibilibus ab homine.

2. Adhuc. Cantic. ii, 4 : *Ordinavit in me charitatem* : sed charitas non habet ordinem nisi in diligibilibus : non ergo est charitas, ubi non est ordo diligibilium qui dictus est : charitas enim alium ordinem habere non potest.

In contrarium est, quod ratio ordinis diligibilium in homine, procedit ab omni eo, quod unus natus est ex alio, vel beneficus in alium, sicut dicitur, Luc. x, 36 : *Quis horum trium videtur tibi proximus fuisse illi qui incidit in latrones? At ille dixit : Qui fecit misericordiam in illum.* In Angelis autem tales gradus non sunt : unus enim non procedit ex alio, sed omnes æqualiter sunt per creationem a Deo : nec unus beneficus est in alium, sed bonum omnium eorum est Deus, et illuminatio divina et beatitudo : ergo videtur, quod talis ordo diligibilium non possit esse in Angelo qui est in homine.

Solutio. Dicendum, quod duplex est ordo diligibilium dilectione electiva, scilicet ordo viæ, et ordo patriæ. *Ordo viæ* est ex gradibus diligibilium acceptis ex parte diligentis, non dilectionis, sicut est propinquitas ex genere vel beneficio, major vel minor. Et hic ordo est in homine in via, in qua necessaria est talis propinquitas major vel minor : talis enim propinquitas pertinet ad viam. Et iste ordo non convenit Angelis, sicut probat objectio. Et est *ordo patriæ*, qui accipitur ex ratione boni diligibilis : et hic est, ut bonum omne diligat, et magis bonum magis diligat, et summe bonum maxime diligatur. Et tali ordine habent se diligibilia ad Angelum bonum : et ideo Deum summe diligit, et alium Angelum diligit ad quod seipsum, hoc est, ad eamdem beatitudiuem, et meliorem plus diligit : tamen meliorem se non diligit plusquam se, et hoc ideo est, quod gratia perfectio naturæ est, et non contraria : et quia in dilectione naturali datur sibi principalitas ad seipsum, ideo etiam in dilectione gratuita retinet eamdem principalitatem. Hominem autem diligit sicut seipsum, hoc est, ad quod seipsum secundum animam et secundum corpus, in eo quod

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 22.

corpus particeps potest fieri ejusdem beatitudinis cum anima. Creaturas alias diligit, secundum quod in eis resplendet bonum divinum, quod cognoscit visione matutina vel vespertina : quasdam tamen creaturas diligit, secundum quod valent ad usum ministerii quod exercent circa hominem. Et hic est ordo diligibilium ab Angelo.

Et per hoc patet solutio ad omnia, præter hoc quod objectum est de coordinalibus, et de his qui sunt ejusdem hierarchiæ. Et dicendum ad hoc, quod nihil prohibet, quin ad tales habeat quamdam rationem delectationis, quam non habet ad alios : sed tamen verus ordo dilectionis sequitur quantitatem boni divini quod resultat in Angelis.

QUÆSTIO XV.

De tertio attributo, quod est discretio personalis.

Deinde, Quæritur de tertio attributo, quod est personalis discretio.

Et quæruntur duo, scilicet an discretio personalis conveniat Angelo?

Secundo et si convenit, secundum quam rationem conveniat ei?

MEMBRUM I.

An discretio personalis conveniat Angelo[1] *?*

Ad primum sic proceditur :

1. Richardus in libro de *Trinitate* dicit, quod persona distinguitur tribus modis, scilicet origine tantum, et proprietate tantum, et utroque modo, scilicet origine et proprietate. Origine tantum, sicut in Deo Pater et Filius et Spiritus sanctus : hæ enim tres personæ divinæ relatione originis tantum differunt. Proprietate tantum, sicut in Angelis, in quibus unus non originatur ab alio : sed in hoc discernuntur, quod propria unius quæ convertuntur cum ipso et singularitatem ejus demonstrant, non sunt propria alterius. Utroque modo, sicut in homine : homo enim et origine differt ab altero, et proprietate accidentium, quæ enumerat Boetius, quod sunt patria, parentela, locus, et tempus, et hujusmodi, quorum collectio non potest esse in alio quam in uno, et ostendunt singularitatem ejus. Sed videtur, quod personæ angelicæ non differant proprietate tantum : quæ enim proprietate differunt tantum, per accidens differunt : si ergo proprietate tantum distinguuntur personæ in Angelis, non nisi accidentaliter differunt : quod falsum est, nihil enim ita differt substantialiter sicut persona a persona, præterquam in divinis : est enim una persona una substantia quæ est hoc aliquid, et alia persona est alia substantia quæ

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 28, Art. 1. Tom. XXXIV.

etiam est hoc aliquid : et sic videtur, quod angelicæ personæ non tantum proprietate distinguantur.

2. Adhuc, Rabbi Moyses in libro qui dicitur *Dux neutrorum*, dicit quod in separatis a materia non est numerus, nisi per causam et causatum tantum : sed Angeli separati sunt a materia : ergo si est in eis numerus, vel differentia numeri, hoc erit per causam et causatum : sed ratio causæ et causati, ratio originis est : ergo videtur, quod angelicæ personæ distinguantur origine, et non proprietate tantum.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* : « Persona est rationalis creaturæ individua substantia : » sed individuum est, ut dicit Porphyrius, collectione accidentium quæ in alio non possunt inveniri : et hæc sunt patria, parentela, locus, et hujusmodi, quorum nullum convenit angelicæ naturæ : ergo in angelica creatura non est individuum : ergo nec individua substantia : ergo nec per consequens persona.

4. Adhuc, Quidam objiciunt, quod sicut Angelus distinctionem habet in intellectuali natura, ita habet anima rationalis. Unde anima rationalis est per se una, sicut unus Angelus per se unus est. Sed propter hoc, quod anima est per se una in rationali natura, non potest dici persona. Ergo nec Angelus propter hoc debet dici persona.

5. Adhuc objiciunt, quod natura humana in Christo perfectioribus proprietatibus distingu'tur, quam aliquis Angelus : non tamen est persona : ergo videtur, quod nec Angelus persona sit propter solam distinctionem proprietatum.

6. Si forte aliquis dicat, sicut quidam antiquorum dixeruut, quod personam esse in Angelis ostendit Grammaticorum distinctio, ubi dicitur, quod prima persona est, quæ loquitur de se : secunda, ad quam loquitur : tertia, de qua loquitur : sicut, Isaias, dicit, quod Seraphim stantia super solium, clamabant ad se invicem : *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. Et, Daniel. x, 22, ubi dicitur, quod Gabriel alii Angelo dixit, ut instrueret Danielem : et similiter, Zachariæ, I, 10. Hoc frivolum est : quia per prosopopeiam inducitur lignum ut loquens, et alterum ut cui loquitur, et tertium de quo loquitur, ut, Judicum, IX, 12 et 13, ubi dicitur, quod ierunt ligna ad vitem, et dixerunt ei : *Veni, et impera nobis. Quæ*, scilicet vitis, *respondit eis : Numquid possum deserere vinum meum, quod lætificat Deum et homines, et inter ligna cætera promoveri*. Unde si grammaticalis distinctio sufficeret ad constitutionem personæ, ligna essent personæ, quod valde absurdum est. Videtur ergo, quod in Angelis aut non sit persona, aut non sit hoc modo.

7. Adhuc, Objiciunt quidam, quod Angelus non est rationalis natura. sed intellectualis : et cum persona sit rationalis naturæ individua substantia : ergo Angelus non erit persona.

In contrarium est, quod Sed co

1. Quilibet Angelus est per se una substantia sub hoc communi quod est natura rationalis, vel natura intellectualis : ergo secundum Boetium quilibet Angelus est persona.

2. Adhuc, Hoc nomen, *persona*. nomen civile est : et individui homines insigniti prælaturis, *personæ* dicuntur, sicut præses, tribunus, proconsul, et hujusmodi : sed tales prælaturæ sunt in Angelis ad dignitatem pertinentes, quia unus purgat, et alius purgatur : et unus illuminat, et alter illuminatur : et unus perficit, et alter perficitur, ut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : igitur personatus sunt in Angelis : sed personatus non committuntur nisi his qui secundum naturam personæ sunt distinctæ sub hoc communi quod est rationalis natura: ergo Angeli distinctæ personæ sunt : ergo personalis discretio convenit Angelis.

Solutio. Dicendum, quod personalis Solu

discretio convenit Angelis, ut probatum est : et hæc discretio sola proprietate cognoscitur, ut dicit Richardus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod Richardus bene dicit, quando dicit, quod tribus modis distinguuntur personæ. In divinis enim non nisi relatione originis, ut in prima parte *Summæ theologiæ* probatum est : substantia enim una et eadem est in tribus personis. In humanis autem distinguuntur origine et proprietate : nec una substantia est eadem in pluribus personis, sed sunt substantiæ individuæ a se invicem distinctæ. In Angelis etiam aliud est discretionem substantiæ faciens, et aliud est discretam substantiam ostendens. Sicut enim in materialibus individuatio naturæ communis super hanc materiam determinatam et propriam, facit hoc aliquid, et hoc est individuum : ita in natura spirituali in qua differt quod est a quo est, natura communis quæ significatur per quo est particulata super hoc quod est singulariter demonstratum, facit singularem existentiæ modum, et facit hoc aliquid et spiritualis naturæ individuum. Et sicut in corporalibus est collectio accidentium, quæ indicat in hoc corporali individuo singularis et incommunicabilis existentiæ modum : ita in hoc spirituali individuo quædam collectio proprietatum est, sicut circumscriptio sive localitas definitiva, non corporalis, et sicut officium, et actus proprius, quæ in eo indicant singularis existentiæ modum et incommunicabilis. Et quando dicit Richardus, quod proprietate sola distinguuntur personæ angelicæ, tangit illud quod est ostendens distinctionem, et non faciens.

2. Ad aliud dicendum, quod dictum Rabbi Moysis intelligitur de his quæ separata sunt a materia et materiali principio : et hoc non est in divinis, quæ sunt in fine simplicitatis, et est in eis idem quod est et esse. In Angelis autem licet non sit materia corporalis, tamen est ibi diversum quod est et quo est, et quod est in hoc materiale est, quod principium est individuationis naturæ communis : et per hoc fit divisio substantiæ per quam personæ differunt secundum substantiam : quæ differentia ostenditur collectione proprietatum incommunicabilium.

Ad aliud dicendum, quod Angelus unus, et individuum est, et rationalis naturæ est, et ideo persona est. Et quod dicit Porphyrius de collectione accidentium, dicit de corporalibus quæ individuantur per hanc materiam : et ideo spiritualibus individuis illa non conveniunt : et ideo illorum est collectio spiritualium proprietatum, quæ incommunicabilis existentiæ modum ostendunt in uno, et non in alio. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod vilis objectio est : non enim vere individuum est, quod unibile est alteri. Individuum enim est in se consistens unum ab omnibus aliis divisum. Et sic anima etiam separata non est individuum : quia adhuc unibilis est corpori. Ad 4.

Eodem modo dicendum est ad sequens : natura enim humana in Christo unita est divinæ in una persona Filii : et ideo nec per se proprie una est, nec individua. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod nihil valet dictum illud, sicut bene improbatum est: Angelus enim per se et propria persona est : est enim hypostasis individua, distincta a proprietate ad dignitatem pertinente : intellectualis enim natura semper digna est : et propter hoc hujus solius individuum est persona, et nullius alterius naturæ individuum persona est, ut dicit Boetius. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod omnis rationalis natura est intellectualis, et e converso : rationale enim non constituitur nisi ex intellectu composito, sicut in præhabitis determinatum est. Ad 7.

Quæ sunt in contrarium, procedunt.

MEMBRUM II.

Si convenit Angelo personalis discretio, secundum quam rationem ei conveniat?

Secundo, Si convenit Angelo personalis discretio, quæritur, secundum quam rationem ei conveniat?

Sunt enim quatuor rationes personæ.

Una est, secundum quod *personæ* dicuntur quæ repræsentantur in theatris, quando facta heroum recitantur vel cantantur a comœdis et tragœdis : sicut circumligatur ab aliquo facies sive larva similis faciei Hectoris, vel Hecubæ, et cantantur facta heroica illius. Et sic persona accipitur in poetis. Propter quod etiam dicit Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, quod debet pronuntiari media circumflexa, eo quod inter os poetæ cantantis, et figuram oris larvæ per quod cantat, cantus fieri non potest nisi accentu circumflexo et spiritu. Hoc modo persona non potest accipi in Angelis, nisi forte quando assumunt corpora : sed nos hic de tali discretione personali non loquimur, sed potius de illa qua quilibet Angelus ab alio discreta persona monstratur.

Est et alia ratio personæ quam ponit Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, quod « persona est rationalis naturæ hypostasis sive substantia individua. » Et secundum hanc iterum videtur personalitas non convenire Angelo : quia secundum Philosophum, principium individuationis est hæc materia, et collectio accidentium quæ in alio inveniri non possunt : inter quæ (sicut dicit Boetius) præcipuum est distinctio per locum : quia individuum sic est hic, quod non est alibi : et sic est hic, quod aliud non est secum in eodem loco. Propter quod etiam Philosophus dicit, quod « distincta subjecto, sunt distincta loco. » Igitur secundum hanc rationem personalitas non convenit Angelo.

Est iterum ratio personæ quam dat Richardus in libro de *Trinitate*, dicens, quod « persona est existens per se solum secundum quemdam singularis existentiæ modum. » Et secundum hanc rationem iterum non videtur personalitas convenire Angelo : quia secundum Richardum, existens est quod ex alio quodam sui generis secundum causalitatem vel principii rationem procedit, ut Deus ex Deo, et homo ex homine. Et talis processus originis non convenit Angelis, ut præostensum est.

Est et ratio personæ in civilibus, quod persona est hypostasis sive substantia individua insignata ad dignitatem pertinente. Et secundum hanc rationem iterum non convenit discretio personalis Angelis : quia secundum hoc non quilibet Angelus esset persona, sed tantum illi qui in sublimioribus officiis et ordinibus constituti sunt ordine hierarchico : et hoc falsum est.

Solutio. Dicendum, quod secundum quamlibet rationum inductarum, Angelo convenit personalitas. Dictum est enim in membro præcedenti hujus quæstionis, quod discretionem personalem facit individuatio naturæ communis, quæ significatur cum dicitur, quod Angelus est spiritualis et intellectualis natura super id quod est, quod est suppositum et res naturæ ejusdem, eductum de non esse ad esse per creationem. Sed proprietates incommunicabiles, quæ sic sunt unius, quod non alterius, ostendunt unum discretum esse ab alio : quæ cum accipiantur ex officiis et actibus et gratiis Angelorum singularibus, sunt sicut facies sive larva circumligata in theatro, quæ unum singularem Angelum secundum discretum esse demonstrant.

Similiter cum ex illo individuus An-

gelus ab omnibus aliis divisus, ab hoc communi quod est spiritualis naturæ intellectualis, sicut suppositum demonstretur, secundum discretum esse suppositi erit Angelus secundum rationem secundam personæ: erit enim rationalis naturæ substantia individua. Sed verum est, quod principium individuationis in eis non est materia, sed id quod est sub quadam convenientia ad materiam, de qua in membro præcedenti istius quæstionis dictum est.

Secundum tertiam autem rationem Richardi, si existens refertur ad rationem originis secundum quod unum originatur ad aliud sui generis, personalitas non convenit Angelis. Si autem referatur ad principia essentialia, quæ sunt quod est et quo est, secundum quod dicitur existens vere ens in natura ex quo est determinato ad quod est, ex qua determinatione discretum esse accipit, nihil prohibet etiam secundum illam rationem personalitatem etiam convenire Angelo: sic enim quilibet Angelus secundum se est existens per se solum secundum quemdam singularis existentiæ modum.

Secundum quartam rationem, qua persona nomen civile est, scilicet proprietas ad dignitatem pertinens, si sumitur ab officio, tunc secundum eam non generaliter personalitas convenit Angelo. Si autem sumitur a natura, secundum quod dicimus, quod dignissima creaturarum est natura spiritualis et intellectualis, quæ propria efficitur ex individuatione sui super id quod est: tunc etiam secundum eam personalitas convenit omni Angelo.

Et per hoc patet solutio ad totum.

Quod enim quidam quærunt, Utrum Angeli differant solum numero, vel genere, vel specie ad invicem? Jam in præhabitis in quæstione de *differentia Angelorum ab invicem*, a nobis determinatum est [1].

QUÆSTIO XVI.

De quarto attributo, quod est libertas arbitrii.

Sequitur de quarto attributo, quod est libertas arbitrii.

De quo quinque quæruntur, scilicet an convenit Angelo libertas arbitrii?

Secundo, Secundum quam rationem libertas conveniat ei?

Tertio, Utrum plus conveniat Angelo, vel homini, vel æque?

Quarto, Utrum æqualiter conveniat omni Angelo, vel secundum plus et minus?

Quinto, A quo causetur ista libertas in Angelo?

MEMBRUM I.

An Angelo conveniat libertas arbitrii [2] *?*

Primo ergo quæritur, An Angelo conveniat libertas arbitrii?

[1] Cf. Supra, Tract. II, Quæst. 8.

[2] Cf. Opp. B. Alberti Magni. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Ima Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 27, Art. 1. Tom. XXXIV.

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. V cap. 2, ex verbis Augustini, quod « liberum arbitrium inest Angelis, hoc est, libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum, sive ad malum facultas. »

2. Adhuc, Augustinus in libro primo de *Libero arbitrio* : « Liberum arbitrium inest Deo, Angelo, et homini. »

3. Adhuc, Remigius : « Omnis creatura rationalis arbitrio libera est : » sed Angelus est creatura rationalis : ergo arbitrio liber.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Fide ad Petrum* : « Ut dilectio haberet justam et congruam laudem, voluntatis tribuit Angelis libertatem Deus, ut esset in eis possibile sive ad eum qui est supra intentionem sanctæ dilectionis erigere, sive ad se, vel ad eos qui infra eum sunt pravæ cupiditatis pondere semetipsos declinare. » Ergo Angeli habent liberam facultatem sive ad bonum, sive ad malum : ergo habent liberum arbitrium.

5. Adhuc, Augustinus in lib. de *Correctione et gratia* : « Scivit Deus magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere et de malis benefacere, quam mala esse non sinere : et sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset liberum arbitrium, et deinde quid posset gratiæ beneficium. »

6. Adhuc, Damascenus describens Angelum, dicit : « Angelus est natura intellectualis, arbitrio libera, vertibilis secundum voluntatem. » Omne enim creabile est vertibile, et omne rationale arbitrio liberum.

7. Adhuc, Per rationem probatur idem : Nullum enim opus est laudabile vel vituperabile, nisi quod in libertate arbitrii est : quod probatur ex hoc quod dicit Philosophus, quod naturalia quæ ex necessitate procedunt, sicut comburit ignis, nec laudabilia nec vituperabilia sunt. Similiter violenta, quorum principium est in alio, nihil conferente vim passo, nec laudantur, nec vituperantur, nec in civilibus rata habentur. Unde in *Digesto veteri*, lib. IV, dicitur : « Quod vi metusve causa fit, ratum non habeo, dicit Prætor. » Similiter operationes brutorum, quæ (sicut dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus) magis aguntur a natura quam agant, quia libertatem arbitrii non habent, nec laudantur nec vituperantur. Angelorum operationes laudantur, vel vituperantur. Ergo procedunt ex libertate arbitrii : ergo libertas arbitrii inest Angelis.

8. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dicit, quod « omne meritum vel demeritum in libertate consistit arbitrii : » in Angelis est meritum et demeritum : ergo hoc consistit in libertate arbitrii : ergo Angelis inest libertas arbitrii.

In contrarium est, Sed c

1. Quod dicit Augustinus in libro primo de *Libero arbitrio*, quod « liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum eam deserente. » In Angelo autem malo non est facultas eligendi bonum, gratia assistente, quia non est susceptibilis gratiæ. In Angelo bono non est facultas eligendi malum, gratia deserente, quia confirmatus est in gratia. Ergo in neutro est facultas liberi arbitrii.

2. Adhuc, Si libertas arbitrii inest Angelis sicut attributum naturæ, sicut essentiæ simplicitas, et intelligentiæ perspicacitas : cum id quod naturale est, numquam deserat naturam, tunc facultas arbitrii quæ est libera voluntas declinandi in bonum vel in malum, numquam deseret naturam angelicam : et hoc falsum est : bonus enim Angelus post confirmationem non potest declinare statum in malum, nec malus in bonum post statum confirmationis in malo. Et hoc probatur per Prosperum in libro de *Contemplativa vita*, sic dicentem : « Divina sententia eo judicio condemnavit malos Angelos, ut quia

noluerunt perseverare cum possent, nec velint reparari, nec possint. Si quidem voluntatis eorum fuit quod irrevocabilis judicii animadversione percussi sunt : et ad damnationem justissimam profecto pertinuit, quod voluntatem redeundi ac facultatem penitus amiserunt : sicut e contrario voluntatis sanctorum Angelorum fuit, quod malis sponte cadentibus, ipsi in sua dignitate manserunt : et divino justoque judicio factum est, ut quæ fuit eis cum Deo suo manendi voluntas, fieret permanendi voluntaria felixque necessitas. » Ergo videtur, quod libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas, nec bonis nec malis Angelis insit : ergo numquam fuit attributum naturæ : quia si naturæ fuisset attributum, naturam non deseruisset in aliquo statu.

3. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, de dæmonibus dicit sic : « Data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes [1].» Si ergo libertas arbitrii donum est naturæ angelicæ, nequaquam mutatum est in malo Angelo : sed est mutatum, quia non potest inclinare voluntatem ad bonum, ut dicit Prosper : ergo a destructione consequentis, numquam fuit donum naturale : ergo non fuit unum de attributis naturæ angelicæ cum ipsa creatione datis.

4. Adhuc, Non posse peccare convenit naturæ, et est communicabile creaturæ, ut patet in verbis Prosperi, quod communicatum est bonis Angelis : sed non posse peccare convertitur cum necesse non peccare, ut docet Aristoteles in libro *Perihermenias* : necesse non peccare non stat cum libero arbitrio, hoc est, cum libera inclinandæ voluntatis facultate ad quod voluerit, sive ad bonum, sive ad malum : ergo videtur, quod libertas arbitrii non attribuatur bonis Angelis.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod absque dubio liberum arbitrium est in Angelis, hoc est, libera inclinandæ voluntatis ad quod voluerint facultas. Sicut enim dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, liberum dicimus hominem, qui causa sui est, et quem aliena potestas ad nihil cogere potest. Ita dicimus liberum arbitrium, quod in arbitrando judex sui est, et in volendo penitus liberum est : et ita est in dominio suorum actuum, quod nulla aliena potestate cogitur ad volendum quod vult. Et hoc est in omni rationali et intellectuali natura, quæ causa suorum actuum est tam interiorum, quam exteriorum. Et hanc naturam vocat Philosophus dominam suorum actuum, et facultatem convertendi se ad quidquid voluerit libere.

Unde auctoritates et rationes quæ inductæ sunt ad hoc, procedunt.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod est facultas ex ratione et natura rationali, et est facultas ex dispositione et habitu. Prima facultas quæ est ex natura rationali eligendi bonum gratia assistente, et malum ea deserente, est tam in bono quam in malo Angelo per naturam. Secunda facultas quæ est ex habitu confirmato in neutro est, quia Angelus bonus confirmato habitu gratiæ felicem necessitatem incurrit, qua non potest velle malum : Angelus malus propter pertinaciam in malo, infelicem necessitatem incurrit, qua non potest velle bonum. Et hæc non sunt contraria, ex natura posse eligere bonum et malum, et ex habitu confirmato non posse eligere nisi bonum, et ex pertinacia damnata non posse eligere nisi malum : et in eodem simul esse possunt. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod prout libertas est arbitrium naturæ, non dese- Ad object.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

ruit naturam, nec natura ipsum deserit : natura enim intellectualis ex ipsa libertate qua causa sui est, semper domina est suorum actuum, et liberam habet facultatem inclinandi se ad quod voluerit ex natura : sed quod bonus non eligit nisi bonum, et malus non nisi malum, non est ex natura, sed ex habitu confirmato, ut dictum est.

Ad object. 3. AD ALIUD dicendum, quod verba Dionysii vera sunt : libertas enim secundum quod est donum naturæ, non est mutata, sed integra, et splendida. Dæmon enim libere facit quod vult, sed quod numquam bonum vult, nec potest velle, non ex natura, sed habituali pertinacia quam justa damnatione incurrit.

Ad object. 4. AD ULTIMUM dicendum, quod necesse non peccare ex habitu gratiæ confirmato in bono, bene stat cum posse peccare ex naturali arbitrii libertate : sic enim ad non posse peccare, non sequitur necesse non peccare, nec hoc est contra doctrinam Aristotelis : sed quando non posse peccare, et necesse non peccare referuntur ad idem, tunc unum sequitur ad alterum.

MEMBRUM II.

Secundum quam rationem libertatis conveniat Angelo libertas arbitrii[1] ?

SECUNDO quæritur, Secundum quam rationem libertatis conveniat Angelo libertas arbitrii ?

1. Dat enim Augustinus hanc rationem in libro primo de *Libero arbitrio* : « Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea deserente. »

2. Adhuc, Bernardus in lib. de *Libero arbitrio* : « Liberum arbitrium est liberum sui propter voluntatem, judex sui propter rationem. »

Adhuc, Bernardus, ibidem, « Voluntas habet quocumque se vertat, rationem semper comitem et quasi pedissequam : non quod semper agat ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa agat per rationem contra rationem. »

3. Adhuc, Anselmus in lib. de *Libero arbitrio*, ostendit, quod posse eligere malum, non est facultas liberi arbitrii : per hoc quod talis facultas libero arbitrio minuit libertatem, et subtracta auget : quia posse mori non est potentia, sed impotentia : et similiter posse cadere. Et ratio sua est : quia qui potest hoc quod sibi non prodest et sibi non expedit, quanto magis potest illud, tanto magis adversitas et perversitas possunt in ipsum. Unde post hanc considerationem dat talem definitionem liberi arbitrii : « Liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem. »

Has rationes quidam calumniantur, ostendentes, quod secundum eas non convenit liberum arbitrium Angelo.

1. De prima dicunt, quod ratio non convenit Angelo, sed homini, propter quod etiam rationale differentia constitutiva est hominis, et non Angeli : et ideo liberum arbitrium prout in Angelo est, non potest esse facultas rationis et voluntatis : quia si Angelo non est ratio, non est in eo facultas rationis : et sic liberum arbitrium non est in Angelo secundum quod est facultas rationis et voluntatis.

Eodem modo objiciunt contra secundam quæ est beati Bernardi, quæ dicit, quod « liberum arbitrium est judex sui propter rationem : » si enim in Angelo non est ratio, non erit in eo judicium

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 27, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

de faciendo, quia judicium rationis est : et sic non erit in eo ratio judex sui.

2. Adhuc, Damascenus dicit, quod « judicium est sententia quam dat ratio post inquisitionem et dispositionem de faciendo sive eligendo : » si autem in Angelo non est ratio, tunc nullus actus rationis in ipso est : ergo nec inquisitio, nec dispositio, nec sententia, quia ut dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus, liberum arbitrium de faciendo et eligendo libere inquirit, libere consiliatur, libere disponit, libere judicat, libere eligit, libere impetum facit ad opus post electionem. Et si ratio non est in Angelo, nihil de istis erit in ipso, et sic nec liberum arbitrium.

3. Fortius objicitur ad idem per hoc quod dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, quod « ratio creatur in umbra intelligentiæ : » in Angelis nulla intelligentia umbrosa est : ergo in Angelis nulla creatur ratio.

4. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit, quod « rationalis natura sub intellectuali est, sicut sensibilis sub rationali, et vegetabilis sub sensibili. » Cum ergo Angelus sit natura intellectualis, ut dicit Damascenus, rationalis natura erit sub ipso : et sic ratio non erit in ipso, sed sub ipso : ergo nec liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis et voluntatis, nec secundum quod est judex sui propter rationem.

5. Similiter contra tertiam quæ est Anselmi objiciunt : quia si liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem : cum Angelus malus nullam habeat potestatem conservandi rectitudinem quam non habet, nec potest habere, videtur quod non habeat liberum arbitrium : quod tamen falsum est : de omnibus enim essentialiter dicitur a Damasceno, quod sunt naturæ intellectuales arbitrio liberæ.

Similiter, in II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Ecce ostensum*, dicitur, quod omnibus sicut naturæ attributum inest liberum arbitrium, id est libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum, sive ad malum facultas : poterant enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione propria voluntate deflecti.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod secundum quamlibet rationum inductarum inest Angelo liberum arbitrium.

Et quod objicitur de ratione, quod non insit Angelis, solutum est in præhabitis, ubi quæsitum est de illo verbo Magistri, in libro II *Sententiarum*, distinct. III, ubi ex verbis Augustini dicit, quod « per rationem naturaliter Angelis insitam inest memoria, intelligentia, et voluntas. » Et dictum est ibi, quod duplex est ratio, scilicet inquisitiva, et umbrosa, colligens intellectum ex phantasmatibus eorum quæ creata sunt per sensum acceptis : et hæc est ratio a qua homo dicitur *rationalis*. Et est ratio quæ est intellectus compositivus et collativus eorum ex quibus est consequentia, quæ est certæ scientiæ causa de rebus : et hic intellectus est, qui per extensionem fit practicus, et motivæ potentiæ enuntiat quid eligendum vel faciendum est : et hic potentior est in Angelo, quam in homine : secundum Aristotelem enim in III de *Anima*, motiva sive appetitiva non movet ad eligendum vel faciendum, nisi facto ad eam nuntio per apprehensivam : et si est motiva rationalis, hoc est in rationali natura fundata, id est, voluntas, non movet, nisi facto nuntio per rationem.

His prænotatis, facile est respondere ad objecta.

Ad primum enim dicendum, quod ratio est in Angelis, sed non hoc modo sicut in hominibus, ut prædictum est. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod ratio in Angelo est secundum quod est judex sui, et judicat de faciendo et eligendo, et consulit lumen rationis, et disponit et ordinat utilia ad finem voluntatis, et profert sententiam de faciendo et eligendo, Ad object. 2.

et eligit, et impetum facit ad opus, et utitur electo et facto, ut dicit Damascenus, ad finem de quo voluntas est obtinendum.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod ratio quæ creatur in umbra intelligentiæ, ratio hominis est inquisitiva, et non est illa quæ est compositivus et collativus intellectus : quæ per certam scientiam veri et boni voluntati nuntiat de faciendo et eligendo.

Ad object. 4. Per idem patet solutio ad sequens : quia de tali rationali natura loquitur Dionysius, quæ est inquisitiva et dubitativa, sicut est ratio hominis.

Ad object. 5. Ad ultimum quod contra rationem Anselmi objicitur, dicendum, quod duplex est potestas conservandi rectitudinem, scilicet ex parte naturæ conservantis, et ex parte rei conservatæ. Licet enim aliquis habeat facultatem conservandi thesaurum quantum est ad se, tamen non potest servare thesaurum quem nec habet, nec habere potest : et ita est in Angelo malo, quod ex natura facultatem habet servandi rectitudinem si haberet eam : quam tamen quia nec habet, nec habere potest, servare non potest : et hoc non est ex natura, sed ex justissima damnatione pertinacis voluntatis ad malitiam.

MEMBRUM III.

Utrum libertas arbitrii plus conveniat Angelo, quam homini, vel æque[1] ?

Tertio quæritur, Utrum libertas arbitrii plus conveniat Angelo, quam homini, vel æque ?

Et videtur, quod plus Angelo.

1. II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Hic considerandum*, dicit Magister : « Et « sicut differens vigor, et subtilitas na« turæ infirmitatem non adducit, mi« norque cognitio sapientiæ ignorantiam « non ingerit : sic libertas inferior nullam « arbitrio voluntatis necessitatem im« ponit. » Ex hoc accipitur, quod inferior Angelus minoris est libertatis, quam superior : cum ergo homo multo inferior sit Angelo, liberum arbitrium erit minoris libertatis in homine, quam in Angelo.

2. Adhuc, Ibidem in capite sequenti, *Et sicut in prædictis*, dicit sic : « In « subtilitate vero essentiæ, et intelligen« tia sapientiæ, et libertate voluntatis « Angeli differentes erant. » Ergo cum homo inferioritate naturæ multo magis differat ab Angelo, quam Angelus ab Angelo, differt etiam libertate arbitrii ab Angelo : ita quod minor et inferior libertas arbitrii erit in homine, quam in Angelo.

3. Adhuc, Ibidem inter quatuor attributa angelicæ naturæ ponit Magister talem ordinem, quod ubi plus est de subtilitate essentiæ, ibi sit plus de perspicacitate intelligentiæ, et plus de libertate voluntatis. Cum ergo homo ab Angelo differat multum in subtilitate essentiæ, et perspicacitate intelligentiæ, differt etiam in libertate voluntatis, ita quod homo minoris erit libertatis, quam Angelus.

4. Adhuc, Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis : ita tamen, quod facultas sive libertas voluntatis sequitur arbitrium rationis, quia per arbitrium rationis voluntati fit nuntium de faciendo vel eligendo : sed arbitrium rationis in Angelo multo certius est, quam in homine : ergo etiam facultas voluntatis, sive libertas inclinandæ voluntatis ad faciendum vel eligendum quodcumque voluerit, major erit in Angelo, quam in homine.

5. Adhuc, Liberum arbitrium est in Deo, in Angelo, et in homine : et constat,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art. 7 et 8. Tom. XXVII.

quod libertas completissima est in Deo : ille enim sufficit sibi ad quocumque vult faciendum vel eligendum, sive in se, sive in creaturis sibi subjectis : ad quod non sufficit nec Angelus, nec homo : cum ergo liberum arbitrium non sit in Angelo, nec in homine, nisi per aliquam similitudinem ad Deum, cumque Angelus per similitudinem plus accedat ad Deum, quam homo, videtur liberum esse arbitrium plus in Angelo, quam in homine.

6. Adhuc, Perfectior et liberior est ad faciendum et eligendum potentia completa per habitum concreatum sibi, quam potentia non habens habitum nisi acquisitum per assuetudinem vel doctrinam : Angeli ad faciendum et eligendum et arbitrandum completi sunt per habitum concreatum sibi : homo vero non nisi per habitum acquisitum per assuetudinem vel doctrinam : cujus signum est, quod pueri non sciunt statim eligere et facere et arbitrari, sed exigitur tempus quo per assuetudinem et experimentum et doctrinam ad ista sufficiant. Sed perfectiorem potentiam ad faciendum, eligendum, et arbitrandum, sequitur major libertas ad eadem. Ergo major libertas ad faciendum, eligendum, et arbitrandum, est in Angelo, quam in homine.

Ad omnia hæc respondent quidam, quod libertas a coactione æqualis est in Angelo et in homine.

Et sex argumenta inducta non procedunt : quia

1. Fundantur super quoddam falsum, super hoc scilicet, quod major libertas arbitrii sequatur ad majorem vel minorem nobilitatem naturæ intellectualis : et hoc dictum est falsum : dicentes libertatem arbitrii non esse in Angelo vel in anima rationali ex hoc, quod est intellectualis naturæ vel rationalis, sed ex quadam dignitate quæ a Deo fluit in Angelum, vel in animam rationalem. Sed non determinant quæ sit illa dignitas : propter quod insufficiens est eorum responsio.

Adhuc, Aristoteles, Gregorius Nyssenus, et Joannes Damascenus, concorditer dicunt et probant, quod libertas agendi vel eligendi, de ratione voluntarii est in homine : voluntarium autem est, ut iidem dicunt, cujus principium est in ipso consciente singularia, sive singulares circumstantias in quibus est actus. Ergo in quacumque natura principium agendi et eligendi et arbitrandi de singularibus circumstantiis est intus ex principio naturali et essentiali, in illa est per naturam liberum arbitrium sive libertas arbitrii. In natura intellectuali per hoc quod est intellectualis sive rationalis, principium agendi et eligendi est intra : et similiter principium arbitrandi de circumstantiis in quibus est actus : ergo libertas arbitrii sequitur naturam intellectualem per hoc quod est intellectualis : ergo non valet responsio inducta.

2. Aliter tamen objicitur in contrarium :

Dicit beatus Bernardus in libro de *Libero arbitrio* : « Libertas a necessitate, nec peccato nec miseria amittitur, nec per opposita istorum augetur, nec plenior est in homine, quam in Angelo, nec e converso. Hac prærogativa conditor rationalem creaturam insignivit, ut sicut sui juris suæque voluntatis, non coactionis est, quod bona est : ita et sui juris existeret, ut non (nisi vellet) bona vel mala faceret. »

3. Adhuc, Bernardus, ibidem, distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem consilii, libertatem complaciti, et libertatem a coactione sive a necessitate. Et dicit, quod « libertas a coactione sequitur imaginem, libertas vero consilii et complaciti similitudinem : » sed imago tam in homine, quam in Angelo est secundum naturales potentias : ergo videtur, quod etiam libertas arbitrii insit homini et Angelo secundum naturales potentias : et sic præinducta nulla esse videntur.

4. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Divinæ similitudinis summum gradum tenent Angeli boni, nos infimum, Adam in primo statu medium, dæmones nullum. » Constat ergo, quod cum in dæmonibus sit libertas arbitrii, libertas arbitrii non descendit in intellectualem naturam per aliquam rationem sive dignitatem similitudinis ad Deum.

Sed contra. In contrarium tamen omnium horum objicitur : quia

1. Videtur esse major libertas in homine, quam in Angelo. Libertas enim ex vertibilitate voluntatis videtur inesse : sed magis vertibilis est homo, quam Angelus : cujus signum est, quia homo vertibilis est in bonum et in malum sicut vult : et quando vertitur in malum, iterum potest redire in bonum : quod non potest Angelus : ergo videtur, quod major libertas sit in homine, quam in Angelo.

2. Adhuc, Libertas, ut dicit Bernardus, sequitur imaginem : sed expresse dicitur, Genes. I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram :* quod non expresse dicitur de Angelo : ergo sicut imago expressior est in homine quam in Angelo, ita videtur libertas major esse in homine quam in Angelo.

In contrarium omnium istorum objiciunt quidam dicentes, quod

1. Libertas arbitrii consistit in vertibilitate voluntatis ad bonum et ad malum : sed vertibilitas illa causatur ex hoc, quod creatura rationalis ex Deo est et ex nihilo : sed esse ex Deo et ex nihilo æqualiter convenit Angelo et animæ rationali : ergo libertas arbitrii convenit utrique æqualiter.

2. Adhuc, Libertas sequitur voluntatem intellectualem sive rationalem : sed voluntas intellectualis sive rationalis ex æquo inest Angelo et homini : cujus probatio est, quia neutri inest per alterum : ergo libertas arbitrii æqualis est in Angelo et in homine.

Solutio. Sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV, cap. *Est namque triplex libertas*, scilicet a coactione sive ex necessitate, a peccato, et a miseria[1]. *Libertas a coactione* triplicem habet gradum, scilicet quod in quibusdam nec habet cogens ad malum vel ad bonum, nec inclinans ad malum. Et sic est in Angelo bono, sed non in Angelo malo : et sic etiam in homine bono, sed non in homine malo : quia dicit Gregorius, quod « peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, suo pondere ad aliud trahit. »

In quibusdam non habet cogens ad bonum vel ad malum : tamen infirmitatis aliquid habet ad bonum, sicut in homine, quem pondus carnis facit infirmum ad bonum. Sapientiæ, IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Et, ibidem, ℣. 14 : *Cognitiones*[2] *mortalium sunt timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Propter quod etiam remediabile dicitur peccatum hominis, et non Angeli. Unde Gregorius in *Moralibus* : « Angelorum spiritus idcirco irremissibiliter peccavit, quia Angeli tanto robustius stare poterant, quanto eos carnis fragilitas non aggravabat. Homo vero post culpam veniam meruit, quia per carnale corpus aliquid quo semetipso minor esset, accepit. » Idem per omnia dicunt Gregorius Nyssenus, et Damascenus, et inducunt illud Genesis, VI, 3 : *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est.* Quod exponunt de spiritu indignationis divinæ. Ac si dicat : Spiritus indignationis meæ non erit in homine in æternum, sicut fuit in

[1] Cf. II Sententiarum, Dist XXV, cap. 1. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 434. Cf. etiam comment. B. Alberti in hunc locum, Art. 7, pag. 439 ejusdem tomi.

[2] Vulgata habet, *Cogitationes*.

Angelo peccante, quia infirmitate carnis deprimitur : et ideo remediabile est peccatum ejus, quod non fuit in Angelo.

Tertius gradus ejusdem libertatis est privatio a coactione agentis et necessitatem imponentis : et sic æqualiter est in Angelis bonis et malis, et in hominibus bonis et malis, et in damnatis et non damnatis : in nullo enim istorum habet aliquid cogens sive necessitatem imponens, sed libere vult quod vult, et libere eligit quod eligit, et libere facit quod ex voluntate facit. Et causa, quod æqualiter est in eis, est quod fundatur super privationem cogentis et privationem imponentis necessitatem, quæ cum pura sit et omnimoda privatio, in omnibus, non potest intelligi, quod secundum magis et minus insit eis, quia non potest intelligi, quod privatio pura et omnimoda secundum magis et minus insit diversis, quia privatio talis non potest recipere intensionem et remissionem.

Libertas autem *a peccato*, maxime est in Deo, et post hoc in Angelo bono, post hoc in homine bono : nulla in homine malo, et nulla in dæmone. Et similiter est in *libertate a miseria*. Hæ enim libertates dicuntur per elongationem a peccato, et a miseria, quæ maxime est in Deo, secundo in Angelo bono, tertio in homine bono : nulla in homine malo, nulla in dæmone. Quia sicut dicitur, Proverb. XIV, 34 : *Miseros facit populos peccatum*. Et hoc, ut dicit Augustinus, notavit Deus quando dixit, Genes. III, 9 : *Adam, ubi es?* hoc est, vide in quanta miseria propter peccatum transgressionis es.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

1 Ad primum ergo dicendum, quod *libertas a coactione* propter causam quæ dicta est, quia scilicet in pura et omnimoda privatione coactionis consistit, æqualis est in Angelis superioribus et inferioribus, et in homine : sed quantum ad inclinantia ad bonum et ad malum, cum essentia simplicior, et perspicacitas intelligentiæ major de natura sui sint inclinantia ad bonum plusquam essentia minus simplex, et perspicacitas intelligentiæ minor : propter quod etiam dicit Aristoteles in X *Ethicorum*, quod « id cujus natura est simplex, una sola et simplici gaudet operatione : » quantum ad hoc non est æqualis, sed major libertas est in Angelo, quam in homine.

Omnino eodem modo dicendum est ad sequens : quia hoc eodem modo intelligitur. Ad 2.

Per idem patet solutio ad sequens : quia illa tria super idem fundantur. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod arbitrium quod est actus rationis de faciendo vel eligendo, lucidius est in Angelo quam in homine, et clarius nuntiat voluntati : et per hoc etiam voluntas sequens in Angelo magis inclinatur ad rectum et ad bonum, quam in homine. Non tamen propter hoc obligatur in Angelo, vel cogitur in homine : sed in utroque manet libertas in hoc, quod in utroque est potestas libere faciendi quod vult sine obligatione vel coactione alicujus. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod Angelus magis accidit in similitudinem libertatis ad Deum, quam homo, et ideo magis inclinatur ut libere velit bonum : sed tamen propter accessum illum Angelus non obligatur, sicut nec propter minorem accessum homo cogitur ad unum vel ad alterum. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod hoc non probat, nisi quod Angelus magis dispositus est ad libere volendum bonum, quam homo : sed non probat, quod Angelus obligetur ad aliquid, vel homo cogatur ad aliquid eorum quæ in ipsis sunt, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quorum nos sumus causa et agendi principium, et conscientes singulares circumstantias in quibus est actus. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod sine dubio illa responsio insufficiens est, sicut probant objectiones factæ in contrarium, nisi dicatur, quod illa dignitas quæ a Deo Ad 1.

descendit in animam rationalem et in Angelum, et quod ipsa natura intellectualis elevatur super materiam et naturam, ita quod ex ipsa elevatione causa et liberum principium efficitur omnium suarum actionum et electionum : quia, sicut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, ubi de libero arbitrio sermo est, hoc est de eo quod in nobis est, primo quidem habet quæstionem, si est quid in nobis [1].

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod dictum beati Bernardi verum est quantum ad libertatem a coactione, secundum quod libertas illa dicit puram et omnimodam privationem coactionis et nihil plus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod libertas a coactione sequitur imaginem, ut dicit beatus Bernardus et naturales potentias imaginis : quia imago est in naturalibus. Libertas autem consilii et complaciti sequuntur similitudinem quæ est in gratuitis. Et quod concluditur, quod responsio est insufficiens, concedendum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum similiter, quod libertas arbitrii est in homine et in Angelo, per hoc quod principium agendi et eligendi est in ipsis conscientibus singulares circumstantias in quibus est actus. Et verum est, quod hoc sicut omne aliud bonum in intellectualem naturam creatam descendit a Deo.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, probando quod major libertas sit in homine, quam in Angelo, dicendum quod nihil valet, et fundatur super quoddam falsum, scilicet quod major vel minor vertibilitas sit causa majoris vel minoris libertatis : hæc enim non est causa majoris vel minoris libertatis, sed potius hoc quod in ipsa natura intellectuali est, et non extra ipsam, quod liberum sit principium et causa suarum electionum et actionum.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod licet expresse ibi non dicatur Angelus ad imaginem, tamen, Ezechiel. XXVIII, 12, sub typo regis Tyri de Angelo dicitur : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore.* Super quod dicit Gregorius, quod « ex eo quod in Angelo subtilior et nobilior est natura quam in homine, eo in Angelo imago Dei magis est expressa. »

Ad aliud dicendum, quod libertas arbitrii in quantum est a coactione simplici, quæ non dicit nisi privationem puram et omnimodam cogentis et necessitatem imponentis, æqualis est in Angelo et in homine : in aliis tamen non est æqualis, ut dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod voluntas intellectualis æqualis est in homine et in Angelo quantum ad libertatem a coactione necessitatem imponentis, sed non in aliis, ut dictum est.

MEMBRUM IV.

Utrum libertas arbitrii æqualiter conveniat omni Angelo, vel secundum plus et minus uni, quam alteri?

Quarto quæritur, Utrum libertas arbitrii æqualiter conveniat omni Angelo, vel secundum plus et minus uni, quam alteri?

Et videtur, quod secundum plus et minus.

1. Ex quo enim major libertas sequitur ad subtiliorem intelligentiam et simpliciorem essentiam, et in simplicitate essentiæ et subtilitate intelligentiæ differentes sunt Angeli, videtur quod in libertate arbitrii differentes sint : et sic unus habet majorem libertatem, quam alius.

2. Adhuc, Secundum hierarchias et ordines distincti sunt Angeli, ita quod illi de prima hierarchia a beato Dionysio

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 25.

in libro de *Cœlesti hierarchia*, dicuntur *divinum agalma*, eo quod similitudo Dei expressius relucet in eis, quam in aliis : sed ista relucentia similitudinis accipitur secundum participationem bonitatum a Deo descendentium in ipsos : sed præcipua bonitatum est libertas : illa ergo in superioribus expressius resplendet, quam in inferioribus ad similitudinem Dei.

3. Adhuc, Secundum ordinem causarum in philosophia a Philosophis determinatum, bonitates primæ causæ magis resplendent in proxima secunda causa juxta primam, et potentiores sunt quam in tertia et quarta, et sic deinceps : ergo in ordine Angelorum ad Deum idem est : quia si in naturalibus est ordo, multo magis in divinis : quia magis ordinata sunt divina, quam naturalia. Cum ergo præcipua bonitatum sit libertas arbitrii, in superioribus Angelis proximis Deo erit libertas potentior, quam in inferioribus.

4. Adhuc, In humanis sic est, quod inferior qui respicere habet ad præceptum superioris, non est æqualis libertatis ad agendum et eligendum quæ vult cum superiori. Cum ergo subjectio et prælatio sit in Angelis, ad quam, ut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, prælatio et subjectio humana exemplata est, videtur quod in subjecto Angelo non sit æqualis libertas, sicut in Angelo prælato.

5. Adhuc, Secundum jura canonica et civilia, subditus liberum consensum ad facienda vel eligenda non habet sine licentia superioris. Cum ergo in Angelis sint prælati et subjecti, subjectus liberum consensum ad agenda et eligenda non habet, sed prælatus habet liberum consensum ad hæc : ergo differens libertas secundum plus et minus est prælato, et subjecto.

6. Adhuc, Sicut a principio dictum est, liberum dicimus hominem qui causa sui est : subjectus non causa sui est, sed respicit ad superiorem, cujus voluntas vel præceptum sibi causa est agendi et volendi sive eligendi quod vult : superior autem causa sibi est agendi et volendi : ergo æqualis libertas agendi et volendi sive eligendi non est in superiore et inferiore.

In contrarium hujus est, quod in omni natura intellectuali, in qua æqualis est elevatio supra materiam et naturam obligantem formam quæ in ipsa est ad hoc agendum et non aliud, æqualis est libertas agendi et eligendi quod vult : in omnibus Angelis hujusmodi elevatio est æqualis, nullus enim materiæ obliganti ad hoc vel ad hoc immergitur vel unitur : ergo in omnibus libertas agendi vel eligendi æqualis est. Sed contra.

Solutio. Dicendum, quod *libertas a coactione* propter causam in quæstione præcedentis membri dictam, æqualis est in omnibus Angelis, tam superioribus quam inferioribus : omnes enim liberi sunt a cogente et necessitatem imponente ad hoc vel illud agendum vel eligendum : sed ab inclinante plus in bonum vel minus non æqualiter dispositi sunt, nec æqualiter liberi : superior enim melius dispositus est ad bonum, quam inferior et ad meliora, secundum quod vult Dionysius in *Cœlesti hierarchia*. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc non probatur, quod unus alio habeat majorem libertatem a coactione, sed quod unus meliori natura disponitur ad bonum quam alius : sicut etiam Dionysius dicit, quod « uniusquisque divinam recipit illuminationem secundum propriam analogiam. » Ad 1.

Eodem modo dicendum ad aliud : per hoc enim non probatur, quod libertas a coactione inæqualis sit in superioribus et inferioribus, sed quod in diversa analogia se habeant ad bonum divinum. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod hoc sine dubio procedit, et verum est, quod divina magis ordinata sunt quam naturalia : sed per hoc quod minus resplendet in inferioribus libertas, per hoc non ponitur coactio in eis : sicut quia magis resplen- Ad 3.

det in superioribus, nulla ponitur coactio vel ablatio libertatis, secundum quod per meliora et nobiliora disponuntur ad bonum.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod secus est in humanis et divinis : subjectio enim humana per modum servitutis est et necessitatis, vel ex obligatione voti quod inferior fecit superiori, vel ex pacto pretii, vel ex conditione servili. Nihil autem talium est in Angelis : et si est ibi prælatio et subjectio, ex ordine officiorum divinorum est, et ex ordine actuum hierarchicorum, qui, sicut Dionysius dicit in libro de *Cælesti hierarchia,* tres sunt, scilicet illuminare, purgare, et perficere : et in talibus superior inferiori nullam infert necessitatem, sed potius libertatem : liberius enim et per meliora disponitur purgatus, illuminatus, et perfectus, ut libera voluntate exsequatur quod officii sui est, quam non purgatus, non illuminatus, non perfectus : et ideo non est simile de humanis et de divinis.

Ad 5. Ad aliud dicendum eodem modo, quod jura sunt secundum ordinationes humanas : et ideo quod liberum consensum inferior non habeat, ex obligatione voti vel pacti vel conditionis est, per quæ libertatem suam in manum tradidit alienam. In superioribus autem non est nisi ex ordine perceptionis illuminationum, quas, sicut Dionysius dicit, lex divinitatis ordinavit per prima media, et per media ultima reducere. Inferior autem in talibus quanto meliores sive subliniores percepit illuminationes a superiori, tanto liberior et melius dispositus efficitur ad omne quod vult, et exire debet ad faciendum.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod hoc etiam non tenet nisi in humanis, in quibus ipse gradus subjectionis per necessitatem tollit libertatem consensus et voluntatis. In ordinibus autem angelicis non sic est : et ideo in illis non tenet, ut prædictum est.

Ad object. Id quod in contrarium objicitur, concedendum est, quia procedit secundum veritatem.

MEMBRUM V

A quo causetur ista libertas in Angelo ?

Quinto quæritur, A quo causetur ista libertas in Angelo ?

1. Dixerunt enim quidam, quod libertas a coactione naturam intellectualem sequitur secundum se, et a nullo causatur quod sit in ipsa. Sed si hoc est verum : tunc aut sequitur naturam, in quantum natura et substantia quædam est : aut sequitur eam, in quantum intellectualis est. Si primo modo, vel secundo dicatur, tunc circumscripta voluntate ab intellectuali natura, adhuc esset in ea talis libertas : et hoc falsum est, libertas enim faciendi quod vult sine voluntate esse non potest.

2. Adhuc, Beatus Bernardus in auctoritate prius inducta dicit, quod libertas a coactione æqualiter in Deo est, et in Angelis, et in hominibus bonis et malis, et in dæmonibus : in nullo enim eorum est aliquid cogens voluntatem, quod necessitatem imponat, quin libere faciat quod vult, et eligat quod vult, et velit quod vult. Videtur ergo, quod non sequitur naturam intellectualem, nec in quantum natura est, nec in quantum intellectualis est : natura enim et intellectualitas in Deo, in Angelo bono, in dæmone, in homine bono, et in homine malo inæqualis est valde : et tamen libertas a coactione in his omnibus est æqualis : quod esse non posset, si libertas a coactione sequeretur naturam in quantum natura est, vel naturam intellectualem in quantum intellectualis est.

3. Adhuc, Posse facere quod vult, in Deo est per omnimodam sufficientiam, qui et in se et in omnibus creaturis sibi subjectis semper potest sine impedimento facere quod vult. In Angelo autem non

est per talem sufficientiam : natura enim creaturarum, ut dicit Augustinus in lib. *super Genesim ad litteram*, non subjicitur Angelis bonis vel malis vel hominibus ad faciendum in ea vel ex ea quod volunt. Ergo libertas faciendi in ea quod volunt, inæqualiter est in Deo et in Angelo et in hominibus bonis vel malis, et in dæmonibus, sed libertas a coactione in omnibus his est æqualis : ergo libertas a coactione nec sequitur naturam intellectualem in quantum natura est, nec sequitur eam in quantum intellectualis est, nec sequitur eam in quantum habet voluntatem.

Quæst. ULTERIUS, quia libertas dicitur esse in hoc, quod potest in bonum vel malum se flectere per electionem, quæritur, Utrum ista duo, posse in bonum et posse in malum, sint ab eodem principio ?

Et videtur, quod non : quia posse se convertere in bonum, non potest esse nisi a Deo sine quo nulla creatura potest aliquid bonum vel velle vel facere. Joan. xv, 15 : *Sine me nihil potestis facere.* Ad Philip. II, 13 : *Deus operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Posse autem declinare non potest esse a Deo : quia concorditer dicunt Augustinus, et Dionysius, et alii sancti Doctores, quod Deus non potest esse causa mali : Deus enim non potest ejusdem rei esse auctor, cujus est ultor : est autem ultor mali : ergo non est causa ejusdem.

Si dicatur, quod causa hujus, scilicet quod potest declinare in malum Angelus et homo, est quia est ex nihilo uterque eorum : ab illo enim, ut dicit Damascenus, est vertibilitas et in natura et in electione. CONTRA : Nihil nihil ponit : et quod nihil est nec causa, nec causatum potest esse entis. Ergo cum talis potentia inclinandi in malum et eligendi malum, sit aliqua potentia, et aliquid entitatis habeat, ex pure nihilo causari non potest.

SOLUTIO. Ad primum quæsitum dicendum, quod in natura intellectuali potestas faciendi quod vult, sequitur ex eo, quod facit eam per id quod ipsa est, sufficiens principium esse suorum actuum et suarum electionum. Et hoc est secundum Damascenum et Gregorium Nyssenum, quod facit esse voluntarium principium actionum et electionum, secundum quod definitur voluntarium quod opponitur involuntario tam per violentiam quam per ignorantiam, cujus principium est in ipso consciente singularia, hoc est, singulares circumstantias, in quibus est actus sive electio. Hujus autem tamquam proxima causa est elevatio intellectualis naturæ super materiam corporalem et naturam, ita quod nullius materiæ est actus. Omne enim quod est actus naturalis materiæ et naturæ, obligatur ad hoc vel illud faciendum, et non aliud, et per consequens privatur libertate faciendi quod vult vel eligendi. Causa autem prima est Deus sic disponens et ordinans et faciens naturam intellectualem. Unde concedimus, quod non sequitur naturam in quantum natura est, nec in quantum intellectualis est : sed sequitur eam in quantum est principium voluntarium, sic super materiam et naturam per voluntarium elevata. Solutio. Ad 1.

Et per hoc patet solutio ad primum.

AD ALIUD dicendum, quod sicut dictum est, libertas a coactione fundatur in pura et omnimoda privatione cogentis et necessitatem imponentis : et quia intelligi non potest, qualiter hæc major sit in una intellectuali natura quam in alia, ideo dicit Bernardus, quod æqualis est in omnibus. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod libertas faciendi quod vult, per prius et posterius est in Deo, et in Angelis, et in homine : sed ex hoc non sequitur, quin libertas a coactione sit æqualis propter causam quæ dicta est. Ad 3.

AD SECUNDO quæsitum, dicendum quod sicut probatum est, quod liberum arbitrium possit converti in bonum et velle Ad quæst.

illud, pro certo non habet causam, nisi summum bonum, quod est Deus : sed quod potest converti in malum, ut dicit Augustinus, non habet causam efficientem, sed deficientem, hoc est, bonum creatum deficiens ab immutabili bono, quod vertibilitatem quidem habet in quantum est ex nihilo, sed actum inclinationis in malum habet in quantum est aversum et deficiens a summo bono : sic enim ens est, et bonum deficiens : et sic est causa actus deficientis, qui est peccatum, et actus sub deformitate peccati existens.

QUÆSTIO XVII.

De attributis Angelorum in communi [1] ?

Deinde quæritur de istis attributis omnibus in communi.

Non aliud hic quærendum est, nisi de verbo Magistri quod dicit in libro II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Hic considerandum est*, ubi quæstiones inductas ordinavit, et dicit quod « prima consi« deratio est de substantia, secunda de « forma, tertia de potestate. » Et dicit, quod « ad substantiam pertinet naturæ « subtilitas, ad formam vero intelligen« tiæ perspicacitas, et ad potestatem ra« tionalis voluntatis habilitas. » Et paulo ante dixit, quod « persona substantia est, « sapientia forma, arbitrium potestas. » Et nullam fecit de simplicitate essentiæ mentionem : et sic videtur, quod

1. Essentiæ simplicitas ad substantiam non pertinet, et quod contradicit sibiipsi.

2. Adhuc, In omnibus in quibus est simplicitas, simplicitas pertinet ad formam : sed simplicitas essentiæ est in Angelis : ergo pertinet ad formam : male ergo dicit, quod sapientia pertinet ad formam.

3. Adhuc, In omnibus in quibus est sapientia, sapientia habitus intellectualis est et virtus, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod est prima et præcipua virtus intellectualium virtutum, quæ sunt quinque, scilicet intellectus qui est habitus principiorum. Sapientia, quæ est cognitio per causas altissimas, quas difficile est homini scire, in his scibilibus in quibus finis intus est et sciendi gratia, hoc est, in his quæ propter seipsa scire volumus, et non propter aliud. Scientia, quæ est habitus conclusionis. Dicit enim Aristoteles in I *Posteriorum*, quod scire arbitramur unumquodque, cum causam cognoscimus, et quoniam illius causa est, et quod impossibile est aliter se habere : quod cognosci non potest, nisi per consequentiam conclusionis ad principia. Prudentia est cum ratione activum principium in his quæ conferunt ad mores, vel utilitatem prudentis. Ars est factivum principium cum ratione super materiam extrinsecam, sicut sunt artes mechanicæ. Ex his accipitur, quod sapientia non pertinet ad esse, sed ad bene esse, et

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 5, Art. 23. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

sic inter attributa angelicæ naturæ non debet numerari : attributa enim angelicæ naturæ sunt de esse ejus.

4. Adhuc, Dicit ibidem, quod persona substantia est : in nulla autem natura idem est attributum, et id cui attribuitur : cum ergo persona sit substantia cui fit attributio, persona non debet numerari inter attributa.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut dicit Magister, quatuor sunt attributa angelicæ naturæ, scilicet simplicitas essentiæ, quæ omnibus convenit, secundum quod simplicitas dicit privationem compositionis quantitativæ, quæ corporalis est creaturæ. Et perspicacitas intelligentiæ, qua Angelus formatur ad intellectum et sapientiam et cæteras virtutes intellectuales. Et discretio personalis, qua in personali singularitate et incommunicabilitate Angelus in unum numerum discretum ponitur, et Angelo alteri connumeratur ut suppositum hujus naturæ communis, spiritus rationalis, sive intellectualis naturæ. Et libertas arbitrii, qua facultatem accipit faciendi quod vult et eligendi. Et artificiose ista accipiuntur : natura enim angelica si perfici debet in naturalibus, non potest considerari, nisi secundum substantiam, vel secundum potestatem. Si secundum substantiam, aut secundum substantiam quæ est in forma, aut secundum substantiam quæ est subjectum sive suppositum. Si primo modo : aut accipitur forma perficiens in esse absolute : et sic attributum est essentiæ simplicitas. Aut accipitur secundum formam qua perficitur in comparatione ad primum principium a quo est, et a quo secundum esse semper dependet : et istæ perfectiones non possunt esse nisi illuminationes et bonitates fluentes a primo principio in ipsum : et sic attributum est intelligentiæ perspicacitas, quia per illam efficitur capax hujusmodi illuminationum et bonitatum. Si autem accipitur ex parte substantiæ quæ est subjectum, sive hoc aliquid, sic attributum est discretio personalis. Si vero consideratur natura angelica ex parte potestatis, perficitur secundum facultatem agendi quod vult et eligendi : et sic attributum est libertas arbitrii. Et quia non sunt plures considerationes angelicæ naturæ, ideo non sunt plura attributa : et si aliquod illorum deesset, opus Dei esset imperfectum : quod esset contra illud Deuteronomii, XXXII, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Magister non contradicit sibiipsi : quia essentiæ simplicitas pertinet ad substantiam, *quo est*, sive secundum formam secundum esse absolutum. Persona vero pertinet ad substantiam, *quod est*, sive subjectum. Et Magister secundum utriusque substantiæ considerationem proprium ponit attributum. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod simplicitas pertinet ad formam secundum esse absolutum, sapientia vero ad formam secundum esse relatum ad primum principium : et hæc non sunt contraria, nec impossibilia. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod Magister accipit ibi habitum pro potentia habituali, hoc est, ut perfecta per habitum. Dictum enim est in antehabitis, quod angelicæ potentiæ per habitus sibi concreatos perfectæ sunt. Et accipit sapientiam non stricte, prout est una præcipua virtus intellectualis : sed large, a qua dicitur sapiens, ut ipse ibidem dicit Aristoteles, qui in unoquoque intellectu, sapientia, scientia, prudentia, et arte ex consideratione finis rationem scit reddere, et potest de omnibus his quæ pertinent ad illum intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, et artem. Sic enim sapientia est forma ad perficiendum creaturam rationalem sive intellectualem secundum esse intellectuale quod est in ipsa : sic enim ponit eam in extremo sui boni naturalis, secundum quod dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, quod « virtus est extremum in bono uniuscujusque secundum naturam : » li- Ad 3.

cet quædam virtus, sicut moralis, sit medium in passionibus et operationibus naturalibus.

Ad 1. Ad ultimum dicendum, quod persona non numeratur inter attributa, sed est id cui fit attributio : sed personalis discretio quæ non est persona, numeratur inter attributa, propter causam quæ paulo ante dicta est : nihil enim perfectum est, quod in se non est unum, discretum, et ab aliis distinctum.

QUÆSTIO XVIII.

Quales facti sint Angeli, utrum in gratia gratum faciente, vel in solis naturalibus bonis ?

Deinde transeundum est ad quartam quæstionem, scilicet quales sint facti, utrum in gratia gratum faciente, vel in solis naturalibus bonis? Quam quæstionem Magister disputat in libro II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Illud quoque investigatione dignum videtur* [1].

Et dividit eam in quatuor membra.

Primum membrum est, Utrum boni Angeli creati sint in gratia gratum faciente, vel non ?

Secundum, Utrum mali Angeli creati sint in malitia, vel non ?

Tertium, Utrum boni et mali poterant esse præscii suæ confirmationis, vel sui casus ?

Quartum, Utrum aliquid, vel quid sit eis additum in confirmatione ?

MEMBRUM I.

Utrum boni Angeli creati sint in gratia gratum faciente, vel non [2] *?*

Ad primum sic proceditur :

1. Magister disputans hanc quæstionem in libro II *Sententiarum*, dist. III, cap. *Aliis autem videtur*, inducit duas opiniones. Unam dicentium, quod in solis naturalibus creati sunt : et postea in confirmatione est eis gratia gratum faciens addita. Quam etiam defendere videtur in eodem capitulo, et ad hoc confirmandum inducit auctoritatem Augustini *super Genesim ad litteram*, « qui « dicit angelicam naturam primo informiter creatam, et cœlum dictam : post« ea formatam, et lucem appellatam,

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. III, capp. D et seq. Tom. XXVII Opp. B. Alberti in editione nostra, pag. 78 et seq.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. III, Art. 12. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst, 31, Art. 1 et 2. Tom XXXIV.

« quando ad Creatorem est conversa « perfecta dilectione ei inhærens. Unde « prius dictum est, Genes. I, 1 : *In prin-* « *cipio creavit Deus cælum et terram.* « Et postea subditum : *Dixit Deus : Fiat* « *lux. Et facta est lux* : quia in primo « agitur de creatione spiritualis naturæ « informis, postea de formatione ejus- « dem. » Ex hoc accipitur, quod sine gratia Angeli boni creati sunt : quia si gratiam habuissent, informes non fuissent.

2. Adhuc, Augustinus in libro I *super Genesim ad litteram* dicit sic super illud : *In principio creavit Deus*, etc. « Exordium naturæ insinuatur angelicæ adhuc in informitate imperfectionis. Fit autem Filii commemoratio, quod Verbum est, eo quod scriptum est : *Dixit Deus : Fiat* : ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturæ existentis ab illo adhuc in imperfectione : per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturæ angelicæ revocatæ ad Deum, ut formaretur inhærendo Creatori [1]. » Ex hoc iterum accipitur, quod Angeli primo imperfecti creati sunt, et sine gratia.

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Creatura quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quæ videtur illi Verbo esse propinquior, potest habere informem vitam : quia sicut non hoc est ei esse quod vivere, ita nec hoc est ei vivere quod sapienter vivere et beate vivere. » Ex hoc iterum accipitur, quod prius Angeli habebant vitam, et postea sapienter ac beate vixerunt : ergo primo in bonis naturalibus creati sunt sine gratia, et postea gratiam acceperunt.

4. Adhuc, Ibidem, Augustinus : « A quo existit creatura spiritualis ut sit utque vivat, ad illum convertitur ut sapienter et beate vivat : » sed non potest converti nisi prius sit et vivat : ergo videtur, quod primo creatus fuerit Angelus in vita naturali, antequam acciperet gratiam.

Adhuc, Ad idem objicitur per rationem :

1. Omnis enim rationalis creaturæ quæ per liberum arbitrium procedit ad beatitudinem, prius est liberum arbitrium secundum statum viæ, quam secundum statum patriæ : sed liberum arbitrium secundum statum viæ est indeterminatum, flexibile ad bonum et ad malum : ergo in Angelis non confirmatis, sed creatis, cum essent in via ad confirmationem, primo fuit liberum arbitrium flexibile in utramque partem : sed non esset flexibile æqualiter si habuissent gratiam, quia gratia determinat ad alteram partem : ergo Angeli creati sunt sine gratia primo, et postea apposita est eis gratia.

2. Adhuc, Eodem ordine quo se habet gratia ad gloriam, habet se natura ad gratiam : sed gratia et gloria non sunt simul, quia gratia præcedit gloriam : ergo natura et gratia non sunt simul, sed natura præcedit gratiam : ergo Angeli primo creati sunt in naturalibus, et postea in gratia.

3. Adhuc, Si simul creati essent in natura et in gratia, gratia esset data cum natura : sed ea quæ dantur cum natura, æqualiter dantur omnibus quæ sunt ejusdem naturæ : constat autem, quod gratiam æqualiter non omnes Angeli acceperunt : ergo gratiam cum natura non acceperunt : ergo prius erant in esse naturæ, quam in perfectione gratiæ.

4. Adhuc, Ad gratiæ acceptionem ad minus exigitur consensus, et ut obicem non ponat qui accipit : sed non consentit, qui jam in naturalibus est perfectus : ergo oportuit, quod Angelus prius in naturalibus esset, quam consentiret in gratiam quam postea accepit.

5. Adhuc, In via naturæ sic est, quod unumquodque ab esse informi procedens ad formam, prius est in esse informi

[1] S. Augustinus, Lib. I super Genesim ad litteram, cap. 4.

quam formatum : cum ergo hunc ordinem Deus per sapientiam naturæ inseruerit, ipse hunc ordinem maxime in suis operibus tenuit : ergo Angelos prius creavit informes, et postea formavit per gratiam.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Anselmus in libro de *Casu diaboli*, sic : « Illi Angeli qui maluerunt illud plus quod nondum Deus illis dare volebat, quam stare in justitia in qua facti erant : eadem justitia judicante, et illud propter quod illam contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum, amiserunt. » Ex hoc patet, quod facti sunt in justitia : et constat, quod loquitur de justitia formata, quæ sine gratia non est : ergo facti sunt in gratia.

2. Adhuc, Anselmus in libro *Cur Deus homo*, in principio secundi : « Ad hoc factam esse rationalem creaturam certum est, ut super omnia summum bonum eligeret et amaret, non propter aliud, sed propter ipsum. Si enim propter aliud, non ipsum sed aliud amaret : et ad hoc non nisi justa et rationalis facta esset, sufficeret. » Ex hoc sequitur idem quod prius.

3. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Quamdiu rationalis creatura eligendo et amando justa faciet, misera erit et indigens, contra voluntatem non habendo quod desiderat, quod nimis absurdum est. Quapropter rationalis natura justa facta est, ut summo bono fruendo beata esset. » Ex hoc iterum sequitur idem.

4. Adhuc, Augustinus in libro XIII *Confessionum* : « Beata creatura quæ non novit aliud, cum tamen ipsa esset aliud, nisi de dono tuo, quod superfertur super omne quod est : mox ut facta est, attolleretur sine intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti : *Fiat lux. Et facta est lux*. In nobis enim distinguitur tempus : quia tenebræ fuimus, et lux efficimur : in illa vero, ut dictum est, quid esset nisi illuminaretur ? Et ita dictum est, quod non potius fuerit superflua et tenebrosa : et sic apparet eum semper fuisse lucem, non ut aliter esset, et ad lumen indeficiens conversa lux esset. Qui potest, intelligat Qui non potest, oret ut a Deo accipiat. » Ex hac auctoritate accipiuntur duo, scilicet quod sine intervallo temporis Angeli ab initio habuerunt gratiam, et quod dicuntur prius cœlum, et postea lux, id est, informes et formati, non propter distantiam temporis, sed ut cognoscatur quod causa formationis eorum est Deus, et non natura.

5. Adhuc, Augustinus in libro XII *Confessionum* dicit sic : « Doctor famuli tui (Moyses scilicet) cum te commemorat in principio fecisse cœlum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. Nimirum enim cœlum cœli quod in principio fecisti, creatura aliqua est intellectualis, quamquam nequaquam tibi Trinitati coæterna, particeps tamen æternitatis tuæ, valde mutabilitatem suam præ dulcedine felicissimæ contemplationis tuæ cohibet, et sine ullo lapsu ex quo facta est inhærendo tibi, excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. » Ex hoc habetur, quod Angeli ex quo facti sunt, inhærent Deo per contemplationem : quod facere non poterant sine gratia : ergo facti sunt in gratiam.

6. Adhuc, Augustinus super *Genesim ad litteram* : « Non superioris lucis abscessu, sed inferioris cognitionis distinctione fit vespera. Cum ergo dicatur : *Factumque est vespere et mane, dies unus* [1], et mane sit in conversione creaturæ intellectualis ad Verbum, videtur creatura angelica ex quo facta est, ad Verbum conversa, et sic dies et lux effecta [2] : » quod esse non potuit sine gratia : ergo ex quo facta est, habuit gratiam.

[1] Genes. I, 5.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. IV super Genesim ad litteram, cap. 30.

7. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis, semper vespera in cognitione creaturæ in seipsa, semper mane ex assurrectione ex hac cognitione in laudem Creatoris. » Ex hoc accipitur, quod cognitionem matutinam et vespertinam, ex quo facti sunt habuerunt, et ex hoc lux fuerunt et dies. Lux autem et dies sicut formatur per lumen, ita natura angelica per gratiam. Patet ergo, quod ex quo facti sunt, formati sunt per gratiam.

8. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Civitate Dei* : « Deus creavit Angelos cum bona voluntate, id est casto amore, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam [1]. »

9. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Nullo modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebræ, quos Angelos dicimus : sed simul ut facti sunt, lux facti sunt : non tantum ita creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent, sed etiam illuminati ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam Angeli, non obtinuerunt excellentiam sapientis beatæque vitæ, quæ procul dubio non nisi vita æterna est [2]. » Ex hac auctoritate patet, quod etiam absurdum reputat Augustinus Angelos non esse creatos in gratia.

10. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Numquam sine bona voluntate et casto amore sanctos Angelos fuisse credendum est [3]. »

11. Adhuc Augustinus in libro de *Correptione et gratia* : « Angeli etis beati erant antequam caderent, erat tamen quod beatitudini eorum adderetur si perstitissent, donec summæ beatitudinis plenitudinem tamquam præmium permansionis suscepissent. » Ergo Angeli ex quo creati sunt, in statu erant merendi summæ beatitudinis præmium : sed mereri non poterant sine gratia : ergo erant in gratia.

12. Adhuc, Augustinus in libro de *Fide ad Petrum* : « Angelos Deus creavit æternos, et eis facultatem agnoscendæ diligendæque deitatis inseruit : quos sic creavit ut ipsi illum diligerent. »

13. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Angeli atque homines pro eo quod rationales facti sunt, æternitatis ac beatitudinis Dei in ipsa naturæ spiritualis creatione divinitus munus acceperunt, ita scilicet ut si dilectioni sui Creatoris jugiter inhæsissent, simul æterni beatique mansissent : si vero propriæ libertatis arbitrio contra sui Creatoris imperium propriam niterentur facere voluntatem, pro demeritis a contumacibus beatitudo discederet. »

Hoc idem probatur per rationem :

1. Nihil enim medium est inter bonum et malum secundum Theologum : otiosum enim sive indifferens, quod secundum Ethicum medium esset, condemnatur a Domino, Matth. xii, 36 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Creatura ergo rationalis ex quo facta est, semper est in bono vel in malo : sed non semper fuit in malo : ergo fuit semper in bono : ergo in bono gratiæ facta est.

2. Adhuc, Quæ esset ratio, quod non statim apposita esset eis gratia, cum largitas divinæ bonitatis non deesset, et obstaculum ex parte naturæ angelicæ nullum esset ? Videtur esse figmento simile.

3. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Divina bonitas expandit se super omnes intellectuales vultus, secundum uniuscujusque propriam analogiam [4]. » Cum ergo Angeli semper fuerint receptibiles gratiæ, eo quod nullum

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 9.

[2] Idem, Ibidem, Lib XI, cap. 11.

[3] Idem, Ibidem, Lib. XII, cap. 9.

[4] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap 4.

haberent obstaculum, divina bonitas semper infundit eis gratiam cujus receptibiles erant. Ergo ex quo facti sunt, gratiam habuerunt.

4. Adhuc, Sancti concorditer dicunt, quod homo creatus sit in gratia, a qua cecidit, quando per transgressionem præcepti divini vetitum cibum concupivit. Luc. x, 30 : *Incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis, abierunt, semivivo relicto.* Glossa ibidem dicit, quod homo ille erat Adam, qui per transgressionem incidit in manus dæmonum tamquam latronum, qui despoliaverunt eum in gratuitis, et vulneraverunt in naturalibus. Ergo habuit gratuita. Et quæ causa vel ratio, quod homo in gratuitis creatus esset, et non Angelus? Videtur esse quoddam figmentum sic dicere.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in hac quæstione diversificati sunt antiqui, sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Aliis autem videtur*. Quidam enim dicebant, quod omnes Angeli conditi sunt a Deo in natura per creationem : et in eodem momento sine mora largitus est eis Deus gratiam per suam bonitatem. Et illi concedunt omnes illas auctoritates et objectiones quæ ad illam partem in objiciendo adductæ sunt. Et in hac opinione fuit Præpositivus. Et ideo dixisse Augustinum in libro XII de *Civitate Dei* [1], quod « creavit eos cum casto amore, simul condens in eis naturam, et largiens gratiam. »

Ad omnes autem alias auctoritates et rationes quæ dicunt, quod prius creavit informes, et postea formavit in conversione eorum ad se : dicunt, quod prius et posterius non notant ibi successionem temporis vel moræ alicujus, sed ordinem naturæ ad gratiam : prius enim res est in naturalibus informis secundum ordinem naturæ, quam sit in forma gratiæ : eo quod ordine naturæ esse, est ante bene esse. Et hoc confirmant per auctoritatem Augustini de libro *super Genesim ad litteram* adductam superius, in qua videtur absurdum reputare, quod aliquando Angelus fuerit sine gratia. Et pro hac opinione multum videntur facere auctoritates Anselmi et verba Augustini adducta de libro de *Correptione et gratia*, et de libris de *Civitate Dei*.

Dicunt etiam isti, quod intellectualis natura non perfecte formata est, nisi per confirmationem beatitudinis : unde ante illum statum nonnumquam dicitur informis. Et hoc dicunt sensisse Augustinum, quando dicit, quod prius facta est informis, et cœlum dicta, et postea formata, et lux et dies appellata.

Dicunt etiam isti, quod per divisionem lucis a tenebris non significatur discretio naturæ et gratiæ : quia natura intellectualis naturæ angelicæ numquam est tenebra : quia etiam sine gratia gratum faciente, gratiis gratis datis multum est illustrata per nobilitatem quatuor attributorum naturæ, de quibus dictum est. Propter quod etiam beatus Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2] dicit, quod etiam in dæmonibus data sunt integra et splendissima. Unde dicunt, quod per divisionem lucis a tenebris significatur separatio bonorum Angelorum a malis. Et concedunt bene, quod inter illam separationem et primam creationem mora fuit : exigitur enim mora temporalis ad hoc, quod Angelus malus propria potestate delectatus, fastu cordis contra Deum superbiens, a Deo averteretur et tenebra fieret, qui lux ante fuit per gratiæ informationem : propter quod et lucifer appellatus est. Et in mora illa separationis bonorum a malis, isti dividuntur in duas partes. Quidam enim dicunt, quod morula parva fuit, quæ sufficeret ad cognitionem de propria protestate, et delectationem morosam,

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 9.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

et aversionem a summo bono per consensum et actum aversionis. Alii dicebant, quod secundo die facta est hujusmodi separatio : sicut narrat Magister in *Historiis*, et propter hoc feria secunda celebrant in honore stantium Angelorum.

Si quis autem istis objiciat, Quomodo potuit cadere Angelus, qui jam habuit gratiam, et confirmatus fuit per gratiam ?

Dicunt, quod non fuit ista gratia confirmationis, sed gratia qua proficeret ad confirmationem per meritum. Unde sicut homo habens gratiam, ut dicit Augustinus, per flexibilitatem liberi arbitrii ad malum potest cadere et a bono gratiæ, et a bono naturæ, ita Angelus in gratia existens, non confirmatus, per flexibilitatem liberi arbitrii in malum cadere potuit, et delectatione et consensu superbi fastus, quod ex se esset, divinæ potestati non subjectus.

1. Ad rationes autem quæ contra istam opinionem inducuntur, sic respondent. Ad primam rationem dicunt, quod liberum arbitrium primo habebant flexibile, licet haberent gratiam : gratia enim gratum faciens licet per modum dispositionis inclinet ad alteram partem, tamen non confirmat in hoc, quin flexibile sit ad oppositum, ut dictum est.

2. Ad aliud dicunt, quod hoc falsum est, quod eodem ordine se habeat natura ad gratiam, quod se habet gratia ad gloriam : quia gratia datur ad gloriam merendam, ad quod exigitur tempus. Natura autem se non habet ad gratiam, nisi suscipiendam, ad quod non exigitur aliud, nisi quod non sit obstaculum in natura, eo quod largitas summi boni semper parata est dare gratiam, dummodo sit qui suscipiat, et ad suscipiendum sit idoneus, et capax gratiæ sine obice.

3. Ad aliud dicendum, quod hæc est falsa, quod ea quæ dantur cum natura, dantur æqualiter : habitum enim est, quod simplicitas essentiæ, et perspicacitas intelligentiæ, et libertas arbitrii, data sunt cum natura sicut naturæ attributa, et tamen his differentes erant : et ita poterant etiam in gratia differentes esse, quæ largiente Deo est eis apposita, dum conderentur in natura.

Ad aliud dicunt, quod gratiam primam sibiipsi nullus meretur : et hoc est verum. Unde Augustinus dicit, quod hanc Deus operatur in nobis sine nobis. Unde ad hanc non exigitur, nisi ut non sit obstaculum. Unde ab ipso ex quo condita est natura, semper parati fuerunt ad gratiæ susceptionem, cum extunc nullum fuerit obstaculum, nec defecerit ab eis largitatis divinæ bonitas. Ad 4.

Ad ultimum dicunt, quod in via naturæ informe est ante formatum : propter hoc quod informe non procedit ad formam, nisi per motum. Motus autem, ut in sua *Sufficientia* dicit Avicenna, est exitus de potentia ad actum, in tempore continuo, non subito. In operibus autem Dei, maxime in prima gratia quam Deus operatur in nobis sine nobis, non potest esse motus : quia nullus meretur eam, sed Deus operatur eam in natura intellectuali ubi non invenit obstaculum. Et ideo non est simile quod pro simili inductum est. Et hæc opinio valde probabilis est, et plana. Et plura originalia Sanctorum videntur consentire in eam. Ad 5.

Quia tamen Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Aliis autem videtur*, eligit aliam viam, scilicet quod Angeli in solis naturalibus creati sunt, et postea aliqua morula interposita, gratiam acceperunt : cujus opinionem multi secuti sunt, præcipue propter unam rationem : quia dicunt, quod non est in Angelo sicut in homine, sicut concorditer dicunt sancti, Augustinus, Damascenus, et Gregorius Nyssenus : homo enim semel conversus ad gratiam, iterum labi potest, et relapsus iterum resurgere : sed Angelus si semel convertitur ad gratiam, cadere non potest : et si semel cadit a gratia, resurgere non

potest. Et ideo dicunt, quod Angelus ante confirmationem, nullam habuit gratiam gratum facientem : sed in bono naturali creati fuerant. Et si dicitur, quod in ipso primordio creationis suæ boni fuerunt, glossant, hoc est, « sine vitio. » Et si dicitur, quod justi fuerunt, glossant, hoc est, « innocentes : » sed non fuerunt justi exercitio virtutum : nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam, aliis per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus. Dicunt etiam aliquam fuisse morulam inter creationem, et confirmationem bonorum, et lapsum malorum, et quod in illa mora temporis omnes boni fuerunt, non per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium, et quod tales erant qui stare poterant, id est, non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium, sed non poterant proficere ad meritum vitæ æternæ, nisi gratia gratum faciens super adderetur, quæ bonis addita est in confirmatione. Et hæc sunt directe verba Magistri in libro II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Aliis autem videtur*[1].

Et ht ad auctoritates pro alia parte inductas respondent, et dicunt, quod ubique dicunt Sancti, quod in gratia creati sint, hoc intelligitur de gratia gratis data beneficio creationis, et non de gratia gratum faciente. Et si dicunt, quod justi creati sunt : dicunt, quod intelligitur de justitia innocentiæ, et non de justitia generali formata per gratiam. Et si dicunt, quod in casto amore creati sunt : dicunt, quod hoc intelligitur quantum ad inclinationem naturæ in gratiam : natura enim inclinat ad gratiam, et ad amorem summi boni, et non inclinat ad amorem boni creati, ut illud præ summo bono diligatur amore adulterino. Ad hoc autem quod de Ezechiele, xxviii, 13, adducitur : *In deliciis paradisi Dei fuisti :* dicunt, quod deliciæ paradisi ibi dicuntur pulchritudines et delectationes bonorum naturalium, in quibus creatus fuit Lucifer.

Et sic solvunt omnes auctoritates pro alia parte inductas.

Ad rationes autem sic respondent. Ad primam dicunt, quod verum est, quod in actibus procedentibus a libero arbitrio secundum Theologum nihil medium est inter bonum et malum : sed in statibus naturæ intellectualis medium est, quia acceptio talis naturæ in solis naturalibus medium est per abnegationem utriusque extremi, inter bonum gratia gratum faciente formatum, et inter malum vitio culpæ depravatum. Ad

Ad aliud dicendum, quod ratio est, quod Deus vult, quod rationalis creatura experiatur infirmitatem naturæ, et adspiret ad adjutorium gratiæ : et ideo tempus interponit inter statum naturæ, et statum gratiæ. Et est ista similis responsio illi, quam facit Augustinus inquirentibus, quare Deus ita diu distulit adventum suum ? Dicit enim, quod hoc ideo fecit, ut homo experiretur impotentiam naturæ, et imperfectionem legis veteris : et cum viderit, quod ex neutro posset adjuvari, magis suspiraret ad Redemptorem. Ad

Ad aliud dicendum, quod divina bonitas quantum est de se, omnibus se æqualiter porrigit : sed non communicat se, nisi cum ordine et ratione sapientiæ. Ordo autem sapientiæ exigit, ut status naturæ sit ante gratiam propter causam quæ dicta est. Ad

Ad ultimum dicendum, quod de homine sunt duæ opiniones, sicut de Angelo. Et quod dicitur, quod « spoliatus est in gratuitis Adam, » intelligitur quantum ad gratuita gratiæ gratis datæ, non gratiæ gratum facientis, quæ gratuita præcipue consistunt in originali justitia Ad

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. III, cap. F. Tom. XXVII novæ editionis nostræ Opp. B. Alberti, pag. 79.

et beatitudine primi status Et hoc dictum nihil habet figmento simile.

MEMBRUM II.

Utrum mali Angeli creati sint in malitia, vel non?

Secundo quæritur, Utrum mali Angeli creati sunt in malitia, an non?

Et circa hoc duo quæruntur, scilicet an Deus potuit eos facere malos, et an in primo instanti creationis poterant esse mali?

Et, Utrum secundum illam opinionem quæ dicit omnes factos esse in gratia, sicut alii habuerunt cognitionem matutinam et vespertinam?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

An Deus potuit Angelos facere malos? et, An in primo instanti creationis poterant esse mali[1]*?*

Ad primam particulam objicitur sic :

1. Ad Roman. ix, 21 : *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Et constat, quod loquitur de Deo : Deus ergo potest vas facere in contumeliam, quod est malum malitia culpæ : ergo Deus potest facere malum malitia culpæ.

2. Adhuc, Isaiæ, xlv, 6 et 7 : *Ego Dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum : ego Dominus faciens omnia hæc.* Ergo potest creare malum : ergo et Angelum potuit facere malum.

3. Adhuc, II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Putaverunt quidam Angelos qui ceciderunt, creatos esse malos.* Et post pauca : « Qui opinionem suam « muniunt auctoritate Augustini super « *Genesim* ita dicentis : Non frustra pu- « tari potest ab initio temporis diabolum « cecidisse, nec cum sanctis Angelis pa- « catum aliquando vixisse et beatum, « sed mox apostatasse. Unde Dominus « ait : *Ille homicida erat ab initio, et in* « *veritate non stetit*[2] : ut intelligamus « quia in veritate non stetit, ex quo « creatus est, qui staret, si stare voluis- « set[3]. » Idem in eodem : « Non frustra, « inquit, putandum est ab initio ipso « temporis vel conditionis suæ diabolum « cecidisse, et numquam in veritate ste- « tisse. Unde quidam in hanc malitiam « libero arbitrio non esse flexum, sed in « hac, quamvis a Deo, putant esse crea- « tum[4]. »

4. Adhuc, Job, xl, 14, secundum aliam translationem loquitur de Leviathan, qui diabolus est, et sic dicit : « Hoc est initium figmenti Dei, quod fecit Deus, ut illudatur ei ab Angelis ejus[5]. » Si autem est initium figmenti : ergo cum Deus talem finxit : et fingere est creare : ergo malum creavit.

5. Adhuc, Psal. ciii, 26 : *Draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Ergo formatus est a Deo draco et malus, invi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. III, Art 13. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Joan. viii, 44.

[3] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 16.

[4] Idem, Ibidem, in fine cap. 19 et initio cap. 20.

[5] Hæc est translatio Septuaginta, Vulgata autem habet, Job, xl, 14 : *Ipse est principium viarum Dei : qui fecit eum applicabit gladium ejus.*

dus et diabolus, et non est in hoc vitiosa voluntate depravatus.

Sed contra

IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicitur, Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona* : sed constat, quod diabolum fecit secundum esse angelicæ naturæ : ergo a factura Dei non habuit, nisi quod valde bonus fuit.

2. Adhuc, Plato in *Timæo* : « Volens siquidem Deus bona quidem omnia provenire, nullius porro mali prout eorum quæ nascuntur natura fert, relinquit propaginem. » Ergo Deus numquam fecit malum.

3. Adhuc, Plato, ibidem, paulo post : « Nec erat fas bonitati præstanti quidquam facere nisi pulchrum. » Sed dicit beatus Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « pulchrum convertitur cum bono [1]. » Ergo fas non erat bonitati præstanti quidquam facere nisi bonum : sed diabolum fecit : ergo fecit eum bonum.

4. Adhuc, Dionysius et Boetius dicunt, quod est a bono quod bonum est : sed constat, quod diabolus a Deo bono factus est : ergo factus est bonus, et sic non erat malus ab ipsa creatione.

5. Adhuc, Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Omnia fecit Deus valde bona Naturam ergo Angelorum bonam fecit Deus. Et quia injustum est, ut nullo merito hoc in aliquo Deus damnet, quod creavit, non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse credendum est [2].

6. Adhuc, Si Deus fecisset eum malum, ab alio et non a seipso esset malus : et cum facturæ Dei resistere non possit, injuste ageretur secum, si sibi imputaretur malitia sua : sed juste imputatur sibi malitia : ergo a destructione consequentis a factura Dei non est malus, sed bonus.

ULTERIUS quæritur, Si in primo instanti creationis suæ potuit esse malus? Qu

Et videtur, quod sic.

1. Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Factus statim se a luce veritatis avertit, superbia tumidus, et propriæ potestatis delectatione corruptus : unde beatæ atque angelicæ vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit, sed nolendo accipere, deseruit et amisit [3]. » Ex hoc accipitur, quod in primo instanti quo factus est, corruptus est, et a veritate cecidit, et quod dulcedinem gratiæ non gustavit, et quod acceptam gratiam non perdidit, sed nolendo accipere numquam acceperat : sed quam accepturus erat gratiam, amisit : in primo ergo instanti creationis suæ malus fuit.

2. Adhuc, Per rationem objicitur ad hoc : quia in Angelo non est sicut in homine : Angelus enim ab ipso instanti creationis potentias et intellectivas et affectivas perfectas accepit ad agendum : quod non fecit homo, sicut patet in pueris. In primo ergo instanti creationis suæ moveri potuit ad bonum et ad malum, et secundum intellectum, et secundum affectum. Detur ergo, quod moveretur ad malum in primo instanti creationis suæ : cum ex motu ad malum quilibet sit malus, in primo instanti potuit malus esse.

3. Adhuc, Quæ esset causa, quod ex quo perfectam habuit potentiam intellectivam et perfectam potentiam motivam, in primo instanti non moveretur, nec ad bonum, nec ad malum? Si enim ad neutrum istorum moveretur, sequeretur quod potentia perfecta ad agendum, esset otiosa : quod inconveniens est. Si autem moveretur ad bonum, sequeretur quod confirmatus esset in bono, et non cecidisset : habitum enim est

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 21.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 23.

in præcedentibus per verba Prosperi et aliorum sanctorum, quod non est in Angelo sicut in homine, ut scilicet post motum ad bonum possit regredi ad malum, et post motum in malum possit regredi ad bonum.

Ad hoc quidam dixerunt, quod

1. Angelus in primo instanti creationis suæ non potuit esse malus. Et hujus causa est, quia in omnibus creatis, ut dicunt, potentia est ante actum tempore : unde cum Angelus crearetur, secundum potentiam intellectivam et affectivam, oportuit quod per aliquam moram temporis potentia intellectiva et affectiva essent in habilitate ad motum, antequam moverentur ad bonum sive ad malum. Sed contra hoc est, quod dicunt et Plato et Augustinus, quod cœlum statim ut est factum, movebatur : et propter hoc Plato, ut dicit Aristoteles in VIII *Physicorum*, solus inter Philosophos gignit tempus, et dicit ipsum cœpisse cum cœlo : eo quod cum cœlo cœpit motus, cujus mensura est tempus. Cum ergo Angelus magis perfectus sit ad motum, quam cœlum, videtur quod in primo instanti creationis movebatur ad bonum vel ad malum.

2. Adhuc, In tota natura sic est, ut dicit Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod motus est a generante : et quantum generans dat generato de forma, tantum dat ei de motu et loco ad quem est motus : falsum ergo est quod dicunt, quod in omnibus creatis potentia sit ante actum sive motum.

Solutio. Solutio. Dicendum ad primo quæsitum, quod Deus non potuit facere Angelum malum. Et hujus causa est, quia nihil facit nisi secundum ordinationem sapientiæ, et secundum æquissimam voluntatem : ordinis autem sapientiæ non est facere malum : dicit enim Fulgentius, quod « sapiens non facit unde opus suum fiat deterius. » Et Augustinus dicit, quod « illius rei Deus non est auctor, cujus est ultor. » Unde cum puniat mala, numquam potest esse auctor mali.

Adhuc, æquissima voluntas non potest velle malum facere : quia volitum talis voluntatis non est nisi bonum : unde Deus quando fecit Angelos tam bonos quam malos, omnes fecit bonos bonitate naturæ et bonitate innocentiæ : sed postquam facti sunt, conversione per amorem castum ad summum bonum boni facti sunt bonitate gratiæ, et confirmati in illa. Alii autem per aversionem a summo bono, et conversionem per amorem adulterinum ad proprium bonum creatum, quod fuit delectatio propriæ potestatis, ut dicit Anselmus, scilicet ut non essent sub Deo, sed liberæ potestatis essent in seipsis, facti sunt mali et diaboli et confirmati in illo æquissimo Dei judicio, quod non punit nisi malam voluntatem, ut dicit Augustinus.

Ad id quod contra objicitur, dicendum ad primum, quod quando dicit Apostolus, quod *habet potestatem figulus luti*, non intelligit, quod ex opere figuli fiat vas in contumeliam in quantum contumelia est, quia sic malus et perversus esset figulus : sed intelligit, quod præsciens figulus quod vas propria utilitate et pravitate erit in contumeliam, facit tamen illud, quia scit ad quas utilitates aptabitur in domo, in qua oportet esse quædam vasa in contumeliam, quædam autem in honorem, sicut dicit Apostolus, quod in omni magna domo necesse est esse hæc duo genera vasorum. Ita Deus præsciens quosdam malos propria culpa, facit et creat tamen eos, quia scit quæ bona eliciet ex malitiis eorum. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod Isaias loquitur ibi de malo pœnæ, non de malo culpæ. Sicut et illud Amos, III, 6, intelligitur : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit ?* Hoc enim ordinatissima justitia fit et bene fit, ut dicit Augustinus, quod malum pœnæ inducatur ad ultionem mali culpæ. Ad 2.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ex modo loquendi Augustini perpenditur, quod non est creatus malus, quando dicit : « Mox ut creatus est : » *ut* enim tantum valet, quantum *postquam* : et *post* aliquam notat successionem temporis inter creationem et malitiam. Similiter cum dicit : « Qui staret, si voluisset, » notat quod in bono naturæ et innocentiæ aliquando stetit, in quo creatus est, et a quo per superbiam cecidit.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus ibi non intendit ostendere, quod Angelus sit creatus malus : sed intendit ostendere occasionem erroris quorumdam, qui dixerunt Angelum esse creatum malum, et a verbis Evangelii Joannis, VIII, 44, male intellectis occasionem erroris acceperunt. Cum enim dicitur : *Ille homicida erat ab initio*, præpositio *ab* non notat continuationem malitiæ ad instans creationis, sed notat distantiam morulæ sive moræ quæ fuit inter instans creationis et aversionis Angeli mali a summo bono : propter quod ab antiquis communiter glossatur, *Ab initio*, hoc est, repente, vel cito post initium.

Ad 4. Ad aliud dicendum, sicut glossat Augustinus *super Genesim ad litteram*, et ponitur in libro secundo *Sententiarum*, distinctione III, cap. *Ideoque Augustinus exterminans opinionem eorum*, quod figmentum non dicitur creatio, sed præscientia utilitatis Sanctorum, quam elicit Deus ex malitia dæmonis : propter hoc enim cum præsciret eum malum fore, voluit tamen eum creare : et ista est illusio qua illuditur et a sanctis Angelis et hominibus, dum hoc scilicet quod ille in malum cogitat, et tentat Sanctos, convertitur in bonum eorum et in utilitatem. Et hoc optime tangit beatus Bernardus super *Cantica* sic dicens : « Jucundum plane judicium, ut ille iniquus omnium humilium malleator, etiam nolens fabricet eis coronas perpetuas : dum omnes tentat, et ab omnibus superatur. » Et hoc est quod dicit, Isa. LIV, 16 : *Ecce ego creavi fabrum sufflantem in igne prunas*.

Ad aliud dicendum, quod hoc non sequitur. Intendit enim dicere Psalmista, quod formavit eum qui est draco : sed non formavit in eo malitiam draconis, nec malitiam diaboli. Illa enim processit a pravitate voluntatis.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod in primo instanti creationis suæ non potuit esse malus, sed post primum instans : et hoc paulo post ostendetur. A

Ad objectum dicendum, quod Augustinus notat hoc in modo loquendi, quando dicit, *Statim ab initio*, hoc est, statim post initium : ut per adverbium *statim*, et præpositionem *post*, notetur mora temporis quod fuit inter instans creationis et instans apostasiæ. Similiter cum dicit, quod « dulcedinem beatæ vitæ non gustavit, » intelligit quod non gustavit per confirmationem beatitudinis, quia illam numquam habuit : et hoc intendit per modum loquendi qui sequitur, « Et acceptam non fastidivit : » non enim fastiditur acceptum, nisi quod ex usu et mora in tædium convertitur. Post creationem enim usque ad lapsum in solo bono naturali et innocentiæ inter Angelos vixit.

Ad aliud dicendum, quod in primo instanti, nec in aliquo instanti indivisibili Angelus potuit moveri, nec in bonum, nec in malum. Et hujus causa est, quia non est eodem modo in motu liberi arbitrii, et in potentiis naturalibus : in motu enim liberi arbitrii exigitur arbitratio et æstimatio ejus ad quod movetur, et judicium et collatio utilitatis vel delectationis ejus, et dispositio qualiter veniatur ad illud, et sententia de motu quo movetur ad illud : quæ omnia exigunt moram temporis, et in uno indivisibili nunc nullo modo fieri possunt. Et præter omnia ista exigitur affectus et delectatio in eo ad quod movetur. Et ideo dicit Magister in libro II *Sententia-* Ad

rum, distinctione III, cap. *Aliis autem videtur*, quod morula fuit inter creationem et lapsum [1]: et ad hoc confirmandum in capite, *Deinde qualiter*, inducit Origenem super Ezechielem sic dicentem : « Serpens hostis contrarius veritati, non tamen a principio, nec statim super pectus et ventrem suum ambulavit, sicut Adam et Heva non statim peccaverunt : ita et serpens aliquando fuit non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur [2]. » Et subjunxit Magister : « Ecce aperte dicit post creationem interposita morula cecidisse [3]. »

Ad responsionem quam quidam inducunt, dicendum, quod nulla est, sicut bene probatum est in objiciendo.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum dæmones in primo statu existentes habuerunt cognitionem matutinam et vespertinam?

Juxta hoc quæritur, Utrum dæmones in primo statu existentes habuerunt cognitionem matutinam et vespertinam?

Et videtur, quod sic.

1. Vespertina enim cognitio est rerum cognitio in seipsis : cognoscere autem res in seipsis habent a natura : unde etiam nunc mali existentes, cognoscunt res in seipsis : ergo multo plus in primo statu quando aliis similes erant, cognoverunt res in seipsis : ergo vespertinam habuerunt cognitionem.

2. Adhuc, Hoc etiam confirmatur per Dionysium in libro de *Divinis nominibus*, ubi dicit : « Data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus : sed sunt integra et splendidissima [4]. » Cum ergo per naturam cognoscant res in seipsis, vespertinam habuerunt cognitionem.

3. Adhuc, Augustinus in libro *super Genesim ad litteram* : « A malis Angelis, si mali sunt, hoc est, quamvis mali sunt, ab eis tamen non aufertur potestas naturæ. » Potestate naturæ cognoscunt res in seipsis, quæ est vespertina cognitio. Ergo si adhuc habent vespertinam cognitionem, multo magis in primo statu.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Deus sic punit malam voluntatem, ut non perimat naturæ dignitatem. » Sed dignitas naturæ fuit cognitio rerum in seipsis, quod est vespertina cognitio, ut communiter dicitur. Et videtur, quod habuerunt vespertinam cognitionem.

5. Adhuc, Minus videtur, quod habuerunt cognitionem matutinam, quam vespertinam : si ergo habuerunt matutinam, tunc multo magis vespertinam. Quod autem habuerint cognitionem matutinam, per dictum beati Bernardi probatur, qui dicit sic : « Potuit contingere (si tamen incredibile non putetur) quod Angelus, quem Ezechiel, XXVIII, 12, dicit plenum sapientia et perfectum decore fuisse, homines præscivit futuros et profecturos in parem gloriam sibi, et naturam humanam Filio Dei fore uniendam. Hoc vidit et invidit [5]. » Sed si præscivit, absque dubio in Dei Verbo vidit. Videre in Verbo, matutina cognitio est : ergo matutinam habuit cognitionem : ergo multo magis vespertinam.

6. Adhuc, Bernardus : « Puto per Aquilonem probandos homines fuisse

[1] II Sententiarum, Dist. III, cap. F, post initium. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 79.

[2] Origenes, Homilia I Super Ezechielem.

[3] Cf. II Sententiarum, Dist. III, cap. H.

[4] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[5] S. Bernardus, Serm. 17 super Cantica.

designatos : per sedem de qua dicitur, Isa. xiv, 13 : *Sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis*, designari potestatem quam accepit in illos. Quos utique in præscientia Dei, quanto ei vicinior fuerit, tanto cæteris Angelis perspicacior, prævidens eos nullo sapientiæ radio coruscantes, nullo sancti Spiritus amore ferventes, velut vacuum locum repererit [1]. » Videre autem in præscientia, est videre in Verbo fienda : et videre in Verbo, est videre cognitione matutina : ergo habuit cognitionem matutinam : multo magis ergo vespertinam.

Sed contra.

In contrarium est, quod

1. Conjecturalis cognitio nec matutina, nec vespertina est : utraque enim revertitur ad Verbum, et est in luce Verbi : matutina quidem in Verbo, vespertina autem refertur ad Verbum. Dicit enim Augustinus in libro IV *super Genesim ad litteram*, quod « vespertina cognitio est visio sive cognitio rei in seipsa, et ex hoc attolli in laudem Creatoris qui fecit eam : et ideo vespera convertitur in mane (nulla mentione facta de nocte) quando per amorem illicitum angelus non convertitur ad creaturam, nec inhæret ei sed attollitur in laudem Creatoris, et inhæret ei per amorem castum [2]. » Et ex hoc accipitur, quod utraque cognitionum vel visionum est in forma lucis divinæ : sed Angelus malus numquam fuit formatus luce divina : numquam ergo habuit nec cognitionem matutinam, nec vespertinam.

Quod autem non habeant nisi conjecturalem cognitionem de rebus, expresse dicit Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*, sic : « Innotuit dæmonibus non per id quod est vita æterna et lumen incommutabile, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, et occultissima signa præsentiæ quæ angelicis sensibus etiam malignorum spirituum, potius quam infirmitati hominum possent esse perspicua [3]. » Sed per signa hujusmodi rimari conjecturalis cognitio est : ergo dæmonum cognitio de rebus conjecturalis est.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Dæmones non æternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei verbo et in Dei sapientia contemplantur, sed quorumdam signorum nobis occultorum, majori experientia multo plura quam homines futura prospiciunt [4]. » Ergo non habent nisi conjecturalem scientiam per naturam. Et cum in primo statu non habuerunt nisi naturalem : ergo in primo statu non habuerunt nisi conjecturalem.

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Aliud est temporalibus temporalia conjectare, quod dæmones faciunt. Et aliud est incommutabilibus legibus mutationes temporum prævidere, quod sanctis Angelis convenit, qui incommutabiles leges in verbo Dei contemplantur. » Sed temporalibus temporalia conjectare non est nisi conjecturalis cognitio : ergo non nisi conjecturalis cognitio naturalis est dæmonibus : sed naturalia non sunt in eis mutata : ergo in primo statu non habuerunt nisi conjecturalem cognitionem. Conjecturalis cognitio umbrosa est : matutina et vespertina in lumine sunt, ut ante probatum est : ergo dæmones non habuerunt matutinam vel vespertinam cognitionem.

4. Adhuc, Cum dicitur, Genes. i, 1 : *In principio creavit Deus cœlum :* dicit Augustinus quod per *cœlum* intelligitur factura angelicæ naturæ ex nihilo adhuc informis. Et cum dicitur : *Fiat lux*, intelligitur formatio bonorum Angelorum ad lucem Verbi. Et cum postea ℣, 5, sequitur : *Factumque vespere et mane*, intelligitur distinctio ejusdem lucis quæ dies est. Ibidem etiam cum dicitur : *Appellavit lucem Diem, et tenebras Noctem*, in-

[1] S. Bernardus, Tract de gradibus humilitatis, de gradu 1 superbiæ.

[2] S. Augustinus, Lib. IV super Genesim ad litteram, cap. 28.

[3] Idem, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 21.

[4] Idem, Ibidem, cap. 22.

telligit per tenebras Angelos aversos a lumine, qui eo ipso tenebra sunt quod ad lucem non conversi sunt. Et tenebra non distinguitur neque per mane, neque per vesperam. Ex hoc accipitur, quod Angelus malus, qui numquam conversus fuit ad lumen, distinctionem luminis in se non habuit, sed condemnatus ad est perpetuas tenebras, in quibus nec mane, nec vespere est. Cum ergo juxta mane et vesperam sumatur cognitio vespertina et matutina, Angelus malus numquam habuit cognitionem vespertinam, nec matutinam.

5. Adhuc, Dicit Augustinus, ibidem *super Genesim ad litteram*, quod cum dicitur : *Divisit lucem a tenebris*, intelligitur separatio bonorum Angelorum a malis. Et cum postea additur : *Factum est vespere et mane*, intelligitur distinctio lucis in matutinam et vespertinam cognitionem. Angelus ergo malus (qui tenebra est per aversionem a lumine) nihil accepit quod penes distinctionem lucis accipitur : sed penes distinctionem lucis accipitur cognitio matutina et vespertina : Angelus ergo numquam habet cognitionem matutinam et vespertinam.

6. Adhuc, Augustinus dicit, quod præsentia luminis divini super angelicam naturam refulgens, facit diem, quæ dies distinguitur per mane et vesperam, nulla nocte interposita. Sed talis præsentia luminis divini formatio fuit Angelorum bonorum. Angelus malus numquam formatus fuit lumine divino : ergo numquam habuit distinctionem matutinæ et vespertinæ cognitionis.

7. Adhuc, In inferioribus nihil videtur nisi sub actu lucis sive luminis : cum ergo inferiora exemplata sint ad superiora, in superioribus nihil videtur nisi sub actu luminis divini neque matutina neque vespertina cognitione : Angeli mali numquam conversi fuerunt ad actum luminis divini : ergo Angeli mali numquam habuerunt vel matutinam vel vespertinam cognitionem.

Solutio. SOLUTIO. Procul dubio si quis attendat verba Augustini in libro primo *super Genesim ad litteram*, et in libro quarto, Angelus malus numquam factus fuit dies ex illustratione luminis divini : et ideo numquam fuit in visione matutina vel vespertina, quæ diem illam distinguunt : et si cognovit res in seipsis naturali cognitione, tamen non attollebatur in laudem Creatoris, ut visione matutina formaretur in ipso, sed potius delectatione propriæ potestatis et amore conversus est in tenebras noctis, de qua dicitur, Job, III, 6, secundum expositionem Gregorii : *Noctem illam tenebrosus turbo possideat, nec illustretur lumine* [1]. Et ideo cognitio illa non terminabatur ad mane : quod proprium est cognitionis sive visionis vespertinæ, secundum Augustinum, ut scilicet ad matutinam lucem terminetur, non interposita nocte : quod Angelo malo non convenit, quia in tenebras noctis conversus est. Unde omnia ad hoc inducta, concedenda sunt, et procedunt Res enim in seipsis non cognoscunt dæmones in luce divina, sicut dicit Augustinus, sed per signa conjecturalia et per experientiam multi temporis : et hoc non est cognitio vespertina, sicut paulo ante dictum est.

Ad 1. AD PRIMUM autem quod inducitur, quod habuerunt cognitionem vespertinam : dicendum, quod cognitio vespertina non vocatur simplex cognitio rerum in seipsis, sed ex luce divina res illustrante, et ex assurrectione in laudem Creatoris, qui sic res in seipsis illustrat in lumine suo. Unde si cognoverunt in seipsis naturali cognitione, non fuit hæc cognitio vespertina, sed conjecturalis ex rerum signis.

Ad 2. PER IDEM patet solutio ad sequens : etc.

[1] Vulgata habet : *Noctem illam tenebrosus turbo possideat : non computetur in diebus anni,*

quia vespertina cognitio non est naturalis, sed in forma lucis divinæ.

Ad 3. Ad aliud dicendum eodem modo : hæc enim tria super idem fundantur, scilicet quod cognitio vespertina sit naturalis : et hoc non est verum.

Ad 4. Per idem patet solutio ad sequens : non enim dignitatis naturæ est vespertina cognitio : nec quælibet cognitio rerum in seipsis est cognitio vespertina, ut ex verbis Augustini accipitur superius introductis : cognoscunt enim Angeli res in seipsis ex habitibus sibi concreatis, et non semper in lumine divino, quo illustrati boni Angeli dies effecti sunt : et aversione ab eadem mali Angeli tenebris perpetuis damnati sunt.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod beatus Bernardus dictum suum non asserit, sed sub dubio proponit, scilicet si incredibile non videatur. Et quod dicit : « Plenum sapientia et perfectum decore » hoc in Verbo vidisse, et in lumine præscientiæ divinæ : non intelligitur sic, quod conversus fuerit ad lumen Verbi : quia per hoc et formatus et illustratus, et dies factus fuisset, quod non est verum : sed intelligitur cognitio facta per Verbum, quælibet cognitio supernaturalis accepta per Verbum. Sicut et nunc multa revelantur dæmonibus et per Deum, et bonos Angelos, quæ providentia divina per malos Angelos fieri disposuit : sicut est illud Job, I, 6 : *Ecce in manu tua est : verumtamen animam illius serva*. Per quod revelatum fuit Satanæ, quod potestatem accepisset in facultatibus et in carne et in pueris beati Job. Sic enim ut dicitur, Joan. I, 5 : *Lux in tenebris lucet*, ad dissipationem tenebrarum, quam tamen tenebræ non comprehendunt per aliquam tenebrarum illustrationem.

Ad 6. Ad aliud dicendum eodem modo : quia super idem fundatur. Sed addendum est hoc, quod non dicitur fuisse vicinior lumini præscientiæ, nisi in bonitate et nobilitate naturalium, in quibus alios excellebat : nec potuit videre in lumine præscientiæ per conversionem ad lumen divinum, sed per revelationem de qua dictum est.

Quæ inductæ sunt in contrarium et auctoritates et rationes, procedunt.

MEMBRUM III.

Utrum boni et mali Angeli poterant esse præscii suæ confirmationem vel sui casus ?

Tertio quæritur, Utrum boni et mali Angeli poterant esse præscii suæ confirmationis, vel sui casus ?

Et circa hoc quæruntur duo, scilicet utrum fuerunt præscii, vel esse poterant sui casus vel suæ confirmationis ?

Et, Utrum præsciverunt aliquid de sacramento Incarnationis quod futurum erat ?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum fuerunt præscii vel esse poterant sui casus vel suæ confirmationis [1] *?*

Primum horum tractat Magister in libro II *Sententiarum*, distinctione III, cap. *Deinde qualiter verba Domini*.

1. Et inducit Augustinum *super Genesim* sic dicentem : « Sui ergo casus

[1] Cf. Opp B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IV, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis,

« præscius esse non potuit, quia sapien-« tia fructus est pietatis [1]. » Ergo videtur, quod malus Angelus sui casus præscius esse non potuit.

2. Adhuc, Infra, distinctione, cap. IV, 1, inducit Augustinum *super Genesim* sic dicentem : « Quomodo beatus inter An-« gelos fuit, qui futuri peccati atque « supplicii præscius non fuit ? Quæritur « autem, Cur non fuerit ? » Et respondet : « Forte hoc Deus revelare diabolo « noluit, quid facturus vel passurus « esset : cæteris vero revelare voluit, « quod in veritate mansuri essent [2]. »

3. Adhuc, Infra, distinctione IV, cap. *Sed hoc magis opinando*, dicit Magister quod Deus revelaverit suam confirmationem bonis, et dicit sic : « Unde et « huic opinioni opponens, scilicet Au-« gustinus, consequenter subdit : Sed « quare discernebantur illi a cæteris, « ut Deus istis quæ ad ipsos pertine-« rent, non revelaret, aliis vero revela-« ret, cum non prius sit ipse ultor « quam aliquis peccator ? non enim « damnat ipse innocentes [3]. » Ex hoc accipitur, quod nec mali præscii fuerint sui casus, nec bonæ sui confirmationis.

4. Adhuc, In eodem capitulo infra inducit Augustinum *super Genesim ad litteram* sic dicentem : « Dicere de Angelis, quod in suo genere beati esse possint damnationis vel salutis incerti : quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius, nimia præsumptio est. Quomodo enim beati esse possunt, quibus est incerta sua beatitudo [4] ? »

5. Adhuc, Infra, cap. *Ex prædictis consequitur*, dicit Magister sic : « Angeli « qui corruerunt, numquam beati fue-« runt, nisi beatitudinem aliquis accipiat « illum statum innocentiæ, in quo fue-« runt ante peccatum. Illi vero qui per-« stiterunt, aut suam beatitudinem futu-« ram Deo revelante præscierunt, et ita « spei certitudine aliquo modo beati « fuerunt : vel incerti exstiterunt suæ « beatitudinis, et ita aliter beati non « fuerunt, quam reliqui qui ceciderunt. « Mihi autem quod posterius dictum est, « probabilius videtur [5]. » Ex omnibus his accipitur, quod malus Angelus suum casum præscire non debuit, nec bonus suam confirmationem.

6. Adhuc, Disputat Anselmus in libro de *Casu diaboli* [6], sic : Si casus diaboli contingens fuit, et potuit non esse. Si scientia rerum accipitur secundum quod scientia est, cum certa ratione aliquid intelligitur, constat, quod non potuit præscire casum. Et hæc ratio fundatur super hoc quod habetur in fine *Perihermenias*, ubi dicitur sic : « In his quæ sunt et quæ facta sunt, necesse est affirmationem vel negationem veram vel falsam esse. In singularibus vero contingentibus et futuris non similiter : in his enim neque verum neque falsum est alterum istorum. » Et super illud primi *Posteriorum* : « Scire arbitramur unumquodque, cum causam cognoscimus, et quoniam illius causa est, et non contingit aliter se habere. Secundum hoc enim non contingit scire contingentia de futuro. »

Sed tunc quærit Anselmus, Utrum existimationem vel opinionem aliquam de casu suo potuit præhabere ? Et ostendit, quod non per deductionem ad impossibile sic : « Si adhuc in bona voluntate stans præsciebat vel opinabatur se casurum : aut volebat ut ita fieret, aut nolebat. Sed si cum præscientia vel opinione voluntatem habebat aliquando cadendi, jam ipsa voluntate ceciderat : quia ipsa voluntas mala fuit et peccatum : non ergo volendo hoc præscivit

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 17.
[2] Idem, Ibidem.
[3] Idem, Ibidem.
[4] Idem, Ibidem, cap. 19.
[5] Cf. eumdem, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 13.
[6] S. Anselmus, Lib. de Casu diaboli, cap. 21.

prius vel opinabatur, quod casurus esset, quam cecidit. Et si nolebat cadere, jam miser erat dolendo, quia volebat stare, et contra voluntatem cecidit. »

8. Adhuc, Si præsciebat se casurum, et nolebat cadere : tanto justior erat, quantum stare volebat : et quanto justior erat, tanto debebat esse felicior. ergo si nolendo cadere præsciebat casum suum, tanto erat miserior, quanto debuit esse felicior : quod est contra justitiam Dei.

9. Adhuc, Anselmus ibidem objicit sic dicens : « Est et aliud quo mihi ostenditur Angelum malum nullo modo præscivisse prævaricationem suam. Nempe aut coactam putavisset, aut spontaneam. Sed nullatenus erat aliquid unde se aliquando cogi suspicaretur. Similiter suspicari non potuit quamdiu in veritate perseverare voluit, quod veritatem illam sola voluntate esset deserturus. Cum enim rectam voluntatem habuerit, et in hac ipsa recta voluntate perseverare voluerit, quia aliter recta non fuisset, nisi voluisset in ea perseverare. Quapropter volendo tenere perseveranter quod tenebat, nullo modo video unde potuisset vel suspicari, nulla alia accidente causa, sola se illud deserturum voluntate. Non nego illum scivisse, quia posset mutare voluntatem quam tenebat : sed dico non potuisse illum putare, quia aliquando omni alia cessante causa, sponte mutaret voluntatem, quam perseveranter tenere volebat. »

10. Adhuc, Ad idem objicit Anselmus, ibidem[1] : « Si præscivisset casum suum, vel præopinatus fuisset : vel peccasset, aut non. Si prævisa tanta pœna, quanta peccatum suum secuta est, peccasset : tanto magis puniendus esset. Non ergo hæc præscientia illi expediebat. Sed si non peccasset : aut sola voluntate non peccasset, aut timore pœnæ. Sed quoniam non cavisset peccatum solo amore justitiæ, ipso opere monstravit. Si vero timore cavisset, jam justus non esset perfectione justitiæ. I Joan. iv, 18 : *Perfecta charitas foras mittit timorem*. Et sic jam ante casum a perfecta justitia cecidisset, quod est inconveniens. »

In contrarium hujus est : quia

1. Præscientia Dei de malo est futuro : et ex præscientia potest esse revelatio : ergo Deus potuit revelare primo Angelo casum suum : et si Deus potuit revelare, accipiens Angelus revelationem, potuit præscire : ergo Angelus potuit scire casum suum.

2. Adhuc, Deus revelavit Petro casum suum. Matth. xxvi, 34 : *Antequam gallus cantet, ter me negabis*. Et fuit utile Petro : quia postea recordatus verbi quod dixerat Dominus, *flevit amare*[2].

3. Adhuc, Dominus Ninivitis revelavit casum suum. Jonæ, iii, 4 : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*. Et fuit utile Ninivitis, quia pœnituerunt. Ergo etiam videtur, quod fuisset utile Angelo malo, quod revelatus fuisset ei casus suus.

Ulterius quæritur, Utrum malus Angelus ante lapsum sciverit se non debere deflecti a bono in quo erat ?

Et videtur, quod sic : intellectualis enim naturæ fuit cum deiformi intellectu : ergo scivit quid agendum, et quid non agendum erat : et ita scivit se non debere deflecti, a bono in quo erat.

Ulterius quæritur, Utrum sciverit tantam pœnam debere sequi talem culpam si fieret, an non ?

Et videtur, quod sic : scivit enim Deum esse justum : ergo scivit eum unicuique pro meritis retributurum

[1] S. Anselmus, Lib. de Casu diaboli, cap. 23.

[2] Matth. xxvi, 75.

ergo per consequens scivit tantam pœnam talem culpam esse consecuturam.

3. Adhuc ulterius quæritur, Utrum Angelus bonus confirmandus, potuerit præscire casum mali Angeli?

Et videtur, quod sic : omne enim expediens ad permanendum in bono, utile est præscire : sed aliena pericula præscita magis faciunt cautum : ergo utile est ea præscire : et Deus nihil subtraxit utilium : ergo Angelo bono talem dedit præscientiam. Et per eamdem rationem probatur, quod etiam Angelo malo debuit eam dare.

4. Adhuc ulterius quæritur de causa quam Augustinus assignat, quare non debuerit præscire casum suum, dicens quod sapientia est fructus pietatis.

Aut enim hoc intelligitur de pietate Angeli, aut de pietate Dei. Si de pietate Angeli : tunc nulla causa est, quia quod per sapientiam Angelus præsciat casum suum, sive non, semper est fructus illius pietatis quæ theosebia dicitur, hoc est, cultus Dei. Si de pietate Dei : iterum nulla causa videtur esse, quia pietati Dei convenit, quod revelet ea, et efficiat sapientem unumquemque de his quæ faciunt eum magis cautum : revelatio autem futuri casus magis cautum efficit, sicut probatum est.

0. Solutio. Consentiendum est cum Augustino et Anselmo, quod malus non potuit nec debuit præscire casum suum.

1. Et bona est causa quam ponit Augustinus : talis enim sapientia accepta per revelationem non esset fructus pietatis, sed potius inductiva tristitiæ et desperationis : contra pietatem autem suam Deus nihil facit : et ideo sapientem de casu suo facere Angelum, Deum non decuit.

2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus loquitur ibi secundum opinionem quorumdam, qui dixerunt, quod bonis revelata fuit sua confirmatio, malis autem non suus casus. Sed tamen illam opinionem impugnat, sicut patuit in objiciendo : quia non esset ratio quare sic discrevisset inter eos qui æquales erant, quod quibusdam revelaret futurum statum suum, et quibusdam non.

Ad sequens patet jam responsio. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod beati esse Ad 4.
non poterant, nisi certus esset eis status suus futurus, secundum quod beatitudo proprie accipitur, sicut a Boetio definitur in quinto de *Consolatione philosophiæ*, quod « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus : » sic enim dicit confirmationem in gloria. Secundum autem quod beatitudo dicitur status bonus in bonis naturalibus et perfectus, sic nihil prohibet eos præscire suam confirmationem vel suum casum : sicut etiam ex verbis Magistri in objiciendo monstratum est.

Per hoc patet solutio ad sequens : Ad 5.
quia hoc expresse dicit quod dictum est.

Ad id quod primo objicit Anselmus, Ad 6.
dicendum, quod satis bene probat, quod propter hoc præsciri non potuit casus Angeli : quia contingens fuit et de futuro : scientia enim de certis et necessariis est, proprie loquendo.

Ad aliud dicendum, quod hoc etiam Ad 7.
procedit : quia satis bene probat, quod existimationem et opinionem de casu suo habere non potuit antequam caderet.

Ad sequens dicendum eodem modo : Ad 8.
hoc enim bene probat, quod casum suum præscire non debuit.

Similiter dicendum ad sequens, quod Ad 9.
illud procedit et bene probat.

Ad sequens eodem modo dicendum Ad 10.
est : quia bene probat, quod non præopinari vel præscire debuit casum suum.

Ad id quod objicitur in contrarium, Ad object. 1.
dicendum, quod talis revelatio proces-

sisset ex prophetia præscientiæ, quæ, sicut dicit Glossa super Matth. I, 20 et seq., numquam sine nostro impletur arbitrio. Et hoc probat Glossa per illud Jeremiæ, XVIII, et seq. : *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud : si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Et subito loquar de gente et de regno, ut ædificem et plantem illud : si fecerit malum in oculis meis, ut non audiat vocem meam, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Unde si talis revelatio facta fuisset Angelo, ex hoc non præscivisset casum suum, nisi sub conditione, scilicet si peccasset : et hoc scivit etiam sine revelatione. Unde revelatio nihil fecisset.

Ad object. 2 et 3. AD ID quod objicitur de Petro et Ninivitis, dicendum, quod non est simile : homo enim post casum regressum habet ad gratiam : et ideo revelatio illa utilis est homini, nec inducit desperationem. In Angelo autem post casum non est regressus, sicut in antehabitis sæpius probatum est : non enim post peccatum pœnitentiæ susceptibilis est Angelus. Et ideo talis revelatio in ipso induxisset tristitiam perpetuæ damnationis et desperationis, et ad aliud utilis non fuisset.

Ad quæst. 1. AD ALIUD quod ulterius quæritur, concedendum est : scivit enim se non debere deflecti a bono in quo erat : non enim potuit eum latere ratio justitiæ, qui deiformis intellectus fuit. Ratio enim justitiæ exigit, quod nullus deflectatur a bono in quo est.

Ad quæst. 2. AD ID quod ulterius quæritur, respondet Anselmus, quod ex ratione justitiæ (quam non ignorabat) scivit pœnam debere sequi culpam, sed tamen eamdem pœnam fore secuturam non præsumpsit. Et hoc pluribus rationibus probat Anselmus his verbis : « Sicut certum est quia se debere puniri si peccaret, ignorare non potuit : ita quia puniretur si peccaret, scire non debuit. Quia enim rationalis erat, potuit intelligere quod juste, si peccaret, puniretur. Sed quoniam *judicia Dei abyssus multa*[1], *et investigabiles viæ ejus*[2], nequivit comprehendere, an Deus faceret quod juste facere posset[3]. » Et subdit aliam causam sic : « Sed et si quis dicat, quod nullatenus credere potuit Deum creaturam suam propter ejus culpam damnaturum, quam tanta bonitate fecerat : præsertim cum nullum exemplum justitiæ ulciscentis injustitiam, præcessisset, et certus esset numerum, in quo futuri erant, qui Deo frui deberent, tanta sapientia esse præstitutum, ut sicut nihil habebat superfluum, ita si minueretur, perfectus non esset, nec tam præclarum opus Dei ex aliqua parte permansurum imperfectum : nec ulla ratione scire posset, si homo jam factus erat, Deum humanam naturam pro angelica, aut angelicam pro humana, si caderet, substiturum : sed potius unamquamque in id ad quod facta erat, pro se, non pro alia restitutam : aut si factus nondum homo erat, multo minus putare posset ad substitutionem alterius naturæ illum esse faciendum. » Et subdit : « Si, inquam, aliquis hoc dicat, quæ inconvenientia inest[4] ? » Quasi dicat : Nulla. Beatus tamen Bernardus ad istud verbum aliter respondet, in libro de *Gradibus humilitatis*, sic dicens, et convertens sermonem ad diabolum : « Credibilius est, quod non prævidisti casum tuum, aut propter causam quam superius dixi : quia bonitatem Dei atten-

[1] Psal. XXXV, 7.
[2] Ad Roman. XI, 33.
[3] S. ANSELMUS, Lib. de Casu diaboli, cap. 23.
[4] IDEM, Ibidem.

dens, *dixisti in corde tuo : Non requiret*[1] : propter quod, o impie, Deum irritasti : aut quia viso et concupito principatu (quod supra astra cœli exaltares solium tuum) statim in oculo superbiæ trabes excrevit, qua interposita casum tuum videre non potuisti. Sic Joseph cum prævideret suam exaltationem, non prævidit suam venditionem. »

. 3. AD ALIUD quod ulterius quæritur, Utrum bonus Angelus potuerit vel debuerit præscire casum mali Angeli ?

Respondet Anselmus sic dicens, quod si præscivisset culpam, præscivisset etiam pœnam ex ordine justitiæ, quam ignorare non posset, propter hoc quod est deiformis intellectus : et non posset nec deberet contemnere pœnam quam præscivisset. Sicut ergo solus amor justitiæ, ita solum odium pœnæ sufficeret ad non peccandum. Duas igitur habuisset causas non peccandi : unam honestam et utilem, alteram inhonestam et inutilem, id est, amorem justitiæ, et odium pœnæ. Nam non satis est honestum solo odio pœnæ non peccare, et ad non peccandum inutile est odium pœnæ, ubi solus amor justitiæ sufficit : et laudabilior est justitia servata ex solo amore justitiæ, quam si mixtim servaretur etiam ex odio pœnæ. Et ita patet, quod neuter, nec bonus scilicet nec malus decenter potuit aut debuit præscire casum et pœnam. Licet enim prævisum periculum reddat quandoque cautum, tamen justitiam servatam facit servilem et minus laudabilem.

. 4. AD ULTIMUM dicendum, quod quidam dixerunt, sicut in objiciendo dictum est, quod intelligitur de illa pietate quæ est θεοσέβεια, sive cultus Dei : cujus sine dubio fructus est sapientia, quæ est donum Spiritus sancti, secundum quod sapientia dicitur sapida scientia, sive per saporem scientia divinorum. Et ille sapor non acutus, sed potius insipidus factus fuisset per revelationem sui casus : et propter hoc fieri non debuit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse : turbasset enim Angelum et in tristitiam posuisset ad saporem divinorum.

Et hoc licet satis bene dictum sit, tamen aliter posset dici. Dicit enim Tullius in fine primæ *Rhetoricæ*, quod pietas est benevolentia in parentes. Et ideo in omne bonum parentale pietas vocatur. Angeli enim vocantur filii, Job, I, 6 : *Quadam die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino*. Quod Gregorius exponit de Angelis. Nec potest esse, quin Deus pius pater Angelorum per creationem benevolentiam magnam et dulcem habuerit in eos : nec decuit eum circa Angelos aliquid facere, quod fructus pietatis illius non esset. Revelatio autem cum illuminatio sit ad sapientiam pertinens, fructus est illius pietatis : et cum talis revelatio sui casus inutilis esset et inhonesta ad servandam justitiam sicut paulo ante probatum est, et nihil induxisset in eo, nisi tristitiam et timorem, non decuit pietatem Dei Angelo talem facere revelationem. Et sicut dicit Anselmus, cum minimum inconveniens de Deo sit impossibile, eo quod omnia facit convenienter et decenter, nec potuit, nec debuit Angelo revelare casum : quia hoc non fuisset fructus pietatis, sive benevolentiæ in Angelum, sed duritiei.

Adhuc tamen Anselmus facit fortissimam objectionem. Deus enim homini primo revelavit in quo posset cadere, et pœnam casus cum dixit : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas*[2] : et hoc est in quo posset cadere. Et subjungit : *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris* : et hæc erit pœna : ergo et Angelo potuit et debuit revelare utrumque istorum.

Et ad hoc respondet Anselmus sic : « Non est eadem ratio in hominibus, et in

[1] Psal. x sec. Hebræos, 13.

[2] Genes. II, 17.

illo Angelo. Hominum enim natura propter peccatum primi parentis innumerabilium incommodorum facta est passibilis, ex qua passibilitate multis modis gratia nobis operatur incorruptibilitatem. Ille vero (scilicet Angelus) nullo peccato præcedente peccati alicujus mali non invenerat passionem : et ideo per revelationem sui casus in tristitiam, quæ maxima pœna est, induci non debuit. » Alii quidam dixerunt, quod duplex est pœna, scilicet promovens, et suffocans. Promovens est, quæ valet ad meritum : et hanc quandoque infligit Deus sine culpa, sicut patet in beato Job. Suffocans est, quæ non valet nisi ad desperationem et tristitiam, quæ mortem operatur. II ad Corinth. vii, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur.* Et hanc Deus numquam infligit sine culpa præcedente. Unde cum dolor de casu qui ex revelatione fieret in Angelo, pœna sit suffocans, et non promovens, in Angelum ante peccatum cadere non debuit, nec potuit.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum boni Angeli aliquid præsciverunt de sacramento Incarnationis quod futurum erat?

Secundo quæritur, Utrum boni Angeli aliquid præsciverunt de sacramento Incarnationis quod futurum erat?

Et circa hoc duo quæruntur.

Primum est, Utrum præsciverunt sacramentum Incarnationis?

Et secundum, Utrum ex naturali cognitione possint cognoscere futura?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum Angeli præsciverunt sacramentum Incarnationis?

Ad primum objicitur sic :

1. Augustinus in libro V *super Genesim ad litteram* : « Sic fuit absconditum a sæculis in Deo mysterium incarnationis, ut, sicut dicitur, ad Ephes. iii, 10, tamen *innotesceret principatibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam* : quia ibi primitus Ecclesia quæ post resurrectionem congreganda fuit, esse cœpit. Illis ergo (scilicet Angelis) a sæculis innotuit, quia omnis creatura non ante sæcula, sed a sæculis incepit [1]. » Ergo Angeli a principio cognoverunt mysterium incarnationis.

Contra :

1. Isa. lxiii, 1, super illud : *Quis est iste qui venit de Edom?* Dicit Hieronymus, quod « Angelicæ potestates non intellexerunt ad plenum mysterium Incarnationis, donec innotuit eis per Ecclesiam et Apostolorum prædicationem. »

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, tractans illud idem : *Quis est iste qui venit de Edom?* dicit, quod « Angeli inter se moverunt istam quæstionem coram Christo ascendente, ut ipse ex benevolentia illuminaret eos de quæsitis : et propter reverentiam ab ipso immediate hanc quæstionem non quæsiverunt. » Cum ergo non sit quæstio, nisi de ignoratis, videtur quod mysterium Incarnationis usque ad illud tempus ignoraverunt.

Solutio. Ad hoc dicendum, sicut dicit

[1] S. Augustinus, Lib. V super Genesim ad litteram, cap. 19.

Glossa super epist. ad Ephes. III, 10, super illud : *Ut innotescat principatibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam.* « Per hoc enim innuitur expresse, quod aliquid didicerunt per Ecclesiam de mysterio Incarnationis. » Propter quod distinguit Glossa, quod superioribus Angelis non quidem a principio creationis, sed a principio formationis cum dictum est : *Fiat lux. Et facta est lux* [1], innotuit mysterium Incarnationis. Aliis vero inferioribus non plene innotuit, nisi postquam factum est, et prædicatum ab Apostolis. Et ita pro diversis Angelis utrumque verum est, scilicet quod et a principio cognoverunt aliqui, et alii non cognoverunt, nisi postquam impletum est.

Posset tamen dici, sicut in antehabitis dictum est, quod duplex est notitia Angelorum, scilicet in verbo, et in proprio genere sive in propria natura. Et sic dicendum, quod in verbo a principio suæ creationis cognoverunt mysterium Incarnationis : sed in proprio genere non cognoverunt, nisi postquam factum est. Et hoc confirmatur per Augustinum in libro V *super Genesim ad litteram*, sic dicentem : « In Deo non tantum innotescit Angelis quod absconditum est, sed etiam apparet eis cum manifestatur atque propalatur. » Et hoc iterum confirmatur per verbum Apostoli, I ad Timoth. III, 16 : *Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est Gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria.* Ubi Glossa dicit sic : « *Apparuit Angelis*, qui ex eo profecerunt, quod hoc factum est. Non enim in Deo tantum innotescit Angelis quod absconditum est, verum etiam hoc eis apparet cum efficitur atque propalatur. Ideo dicitur apparuisse Angelis homo Christus, non jam in forma humanitatis, sed in potestate. Qui enim prius humilis visus est per carnem, devicta morte, in majestate apparuit, qui natus ut homo non erat tantum homo : ut agnoscentes Angeli mysterium quod prius latuit declaratum in carne, genu illi flectentes, quasi Deo gratias agant, quia veritatem dixerunt. »

[1] Genes. I, 3.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Utrum Angeli ex naturali cognitione possint cognoscere futura ?

Deinde quæritur, Utrum ex naturali cognitione possint cognoscere futura ?

Et videtur, quod sic.

1. Isidorus in libro de *Institutione Ecclesiastica* : « Triplici præscientiæ acumine vigent dæmones, scilicet subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. » Cum ergo non reveletur nisi quod scitur, et Angeli boni revelent malis spiritibus futura, ipsi sciunt futura per naturalem cognitionem.

2. Adhuc, Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram* : » Aliquando ipsi nefandi spiritus quæ ipsi facturi sunt, divinando prædicunt. Angeli vero ex prima potestate naturæ potuerunt cognoscere futura quæ per ipsos fienda erant. » Ex hoc accipitur, quod et Angelus bonus, et Angelus malus potestatem habet faciendi futura : sed minus est cognoscere, quam facere : ergo multo magis habent præcognitionem futurorum.

3. Adhuc, Augustinus in libro *Retractationum* : « Compertum est, quod multa futura prædicunt mali Angeli quem-

admodum eveniunt : » sed melior est cognitio boni Angeli, quam mali : ergo multo magis possunt hoc boni Angeli, quam mali : nihil autem prædicitur, nisi quod præscitur : ergo ex naturali cognitione possunt præcognoscere futura.

4. Adhuc, Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, inducit dictum Socratis dicentis, per circulationes triginta sex millium annorum variari mundum, ita quod dii quorum vita longa est, experientia unius circulationis prædicebant multa futura in alia circulatione quæ similis illi erat : sed *dii Gentium sunt dæmonia*, ut dicit Psalmista, Psal. xcv, 5. Si ergo dæmones possunt hoc, multo magis boni Angeli naturali cognitione.

5. Adhuc, Augustinus in libro IX de *Civitate Dei* : « Quorumdam signorum nobis occultorum majore experientia multo plura dæmones, quam homines futura prospiciunt [1]. » Et ex hoc sequitur idem : quia vigor naturalis intelligentiæ major est in bonis Angelis, quam in malis.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. Futura singularia incerta sunt, nec cognosci possunt, nisi ab eo in quo contingenter non sunt, sed sunt idem quod ipse cognoscens : et hoc est solus Deus : solus ergo Deus est qui potest habere cognitionem futurorum contingentium.

2. Adhuc, Futura contingentia non possunt cognosci, nisi per causam, quia futurum in se non est. Dicit enim Aristoteles in IV *Physicorum*, quod futurum nondum est : nihil est causa futurorum certa et stans nisi Deus : ergo nihil cognoscit futura nisi Deus.

Adhuc, Dionysius dixit, quod « Deus multa cognoscit unite, et contingentia certitudinaliter : » certitudinaliter ergo futura contingentia non novit nisi Deus : non ergo Angelus, sive bonus, sive malus.

4. Adhuc, Aristoteles dicit, quod nullus ignorat seipsum nisi insipiens : causa ergo faciens aliquid per intellectum, non ignoravit seipsam facientem : solus Deus est causa faciens futura et cognoscens : ergo si solus novit futura, non ergo Angelus bonus vel malus.

5. Adhuc, Si Angeli boni vel mali cognoscerent futura, cum futura in se non sint, et ita in proprio genere cognosci non possunt, oporteret quod in Angelis esset aliquid, in quo sicut in causa essent futura : sicut videmus, quod artifex cognoscit futura per artem suam operanda : quia sunt in ipso per rationem et ordinem artis. Nihil talium est in Angelis bonis vel malis. Ergo videtur, quod nec Angeli boni vel mali cognoscant futura.

6. Quidam tamen adhuc objiciunt dicentes, quod certior est cognitio in Angelis bonis et malis, quam in hominibus : sed quidam homines, astronomi scilicet, præcognoscunt quædam futura de imbribus, et ventis, et dispositione totius vitæ et ordine : et de hoc scripserunt et libros et artem, sicut Ptolemæus in libro qui Arabice dicitur *Alarka*, et Latine *Quadripartitum*, ubi per artem docet quid in singulis in tali vel tali constellatione natis futurum sit : et quid futurum sit, et quid civitatibus et regnis per artem docet in libro *centum viginti quæstionum*. Si ergo hoc homo potest cognoscere : cum potentior in cognitione naturali sit Angelus tam bonus quam malus, multo magis potest cognoscere Angelus, et sic futura præcognoscit.

Solutio. Respondendum est ad hoc per auctoritatem Augustini in libro XI *Civitate Dei* [2], ubi sic dicit : « Aliud est temporalibus temporalia, et mutabilibus mutabilia conjectare, eisque temporalem et mutabilem modum suæ voluntatis et facultatis inserere, quod dæmonibus certa ratione permissum est. Aliud autem in æternis incommutabilibus Dei

[1] S. Augustinus, Lib. IX de Civitate Dei, cap. 22.

[2] Idem, Ibidem.

legibus, quæ in ejus sapientia vivunt, mutationes temporum prævidere, Deique voluntatem quæ tam certissima quam potentissima est, divini spiritus ejus participatione cognoscere, quod sanctis Angelis recta discretione donatum est. »

Unde distinguendum est de cognitione futurorum.

Est enim cognitio futurorum certa et per certam causam. Et hanc non habet nisi Deus, qui stans et certa et immobilis causa est omnium eorum quæ fiunt, ut dicit Dionysius. Et si aliquid a se factorum ignoraret, oporteret quod causa in illa parte vacua esset ab illo effectu: hoc enim expresse dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1].

Est iterum cognitio futurorum per contemplationem in Verbo, quod ars factiva est omnium futurorum, ut dicitur, Joan. I, 3 et 4: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum*. Et sic quædam futura, scilicet ad quæ illuminat Verbum, possunt cognoscere Angeli sancti contemplantes in Verbo.

Est iterum cognitio futurorum in habitibus concreatis Angelis, qui sunt similitudines sive rationes universalis ordinis artis, qua fit, regitur et disponitur mundus. Et in hac similitudine sive specie per naturalem cognitionem multa cognoscunt Angeli de futuris.

Est iterum cognitio conjecturalis per signa sive cœlestia, quæ sunt in motibus astrorum, vel in effectibus eorum, in elementis et elementatis, quæ per experientiam accipiuntur: sicut dicit Ptolemæus in *Centilogio*, quod prognosticator qui a stellis secundis prognosticandi rationem accipit, sæpe veriora dicit. Et vocat *stellas secundas*, impressiones astrorum resultantes in elementis et elementatis: sicut est illud Avicennæ, quod multa cæsaries durorum et nigrorum pilorum in juventute, maniam signat in processu ætatis: significat enim melancholiam nigram in cerebro, quæ processu temporis maniam inducit. Et sicut est illud Aristotelis in *Problematibus*, quod austrinis existentibus in æstate et autumno, moribunda erit hiems, maxime in mulieribus et parvulis: signat enim dominium phlegmatis et abundantiam quod maxime dominetur in mulieribus et parvulis: in mulieribus propter sexum, et in parvulis propter ætatem: et hoc tempore phelgmatis quod hiems est, abundabit, et perimet. Et hanc scientiam futurorum habent homines, et multo magis dæmones, qui vivaciores habent sensus et intelligentias ex talibus signis conjecturandi futura.

Harum cognitionum prima certissima est et infallibilis et universalis. Secunda certa, sed non universalis: quia lux Verbi non illuminat, nisi ad quæ vult, et sicut vult. Tertia probabilis est, et non certa: futura enim contingentia non sunt in similitudinibus concreatis Angelis per modum certitudinis, sed per modum probabilitatis. Quarta nihil habet certitudinis, sed quiddam conjecturalis probabilitatis. Propter quod et ipse Ptolemæus dicit, quod divinans in astris non certitudinaliter debet prædicere: effectus enim talium signorum non veniunt ad generata, nisi per aliud et per accidens, et sæpe possunt impediri non solum per omnipotentem Dei voluntatem, sed etiam per causas naturales in contrarium disponentes, et aliquando per operationem sapientis hominis.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli boni sciunt futura vel in Verbo vel in habitibus concreatis, et sic revelant ea: sed hæc cognitio probabilis est et particularis. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod ex illa auctoritate non sequitur, nisi quod quædam particularia prædicunt, quæ a Deo facere permittuntur. Ad 2.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Ad 3. Ad aliud eodem modo dicendum est: Angeli enim mali non nisi conjecturaliter prædicunt quædam futura, quæ ex eisdem conjecturis et habitibus concreatis melius prædicunt Angeli boni per naturalem cognitionem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod talis prædictio non est nisi ex conjecturis. Et bene concedimus, quod talem præscientiam melius habent Angeli naturali cognitione, quam dæmones: quia dæmones etiam naturalem cognitionem habent obscuratam per peccatum. Tamen in præhabitis, ubi de *æternitate mundi* disputatum est, probatum est, quod in hoc non bene dixit Socrates.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod ex illa auctoritate nihil aliud accipitur, nisi quod conjecturaliter præcognoscunt futura et ex signis, et hoc verum est.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod bene probatur per hoc, quod solus Deus certitudinaliter præcognoscit futura contingentia.

Ad object. 2. Eodem modo dicendum est ad dictum Aristotelis: solus enim Deus qui facit contingentia et necessaria, novit ea certitudinaliter et per seipsum ut causam stantem et necessariam.

Ad object. 3, 4 et 5. Ad sequentia tria eodem modo dicendum est: quia non cognoscunt futura, nisi conjecturaliter et probabiliter.

Ad object. 6. Ad ultimum dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod homo et Angelus et bonus et malus futura de dispositione hominis et mundi conjecturaliter et probabiliter possunt cognoscere, et non certitudinaliter: et Angelus melius cognoscit quam homo: et bonus Angelus melius quam malus.

MEMBRUM IV.

Utrum Angelis aliquid sit additum in confirmatione, et quid sit illud[1]?

Deinde quæritur, Utrum aliquid sit eis additum, et quid in confirmatione?

Hanc enim quæstionem disputat Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. V, ibi, *Post hæc consideratio adducit*.

Et quæritur, Quid sit confirmatio Angelorum, et quid etiam obstinatio malorum? Et dicit sic: « Post creationem « namque quidam mox conversi sunt ad « creatorem suum, quidam aversi. Con- « verti ad Deum, fuit ei charitate adhæ- « rere: averti, odio habere, vel invidere. » Et infra eodem capitulo: « Hæc est ergo « conversio et aversio, qua divisi sunt « qui natura boni erant: ut sint alii supra « illud bonum per justitiam boni, alii « illo naturali bono corrupto per culpam « mali. Conversio justos fecit, et aversio « injustos. Utraque fuit voluntatis, et « voluntas utriusque libertatis. » Ex hoc accipitur, quod sola voluntas libera sufficit eis ad conversionem: nihil ergo additum est gratiæ, qua converterentur et confirmarentur.

2. Adhuc, II *Sententiarum*, distinct. V, cap. *Habebant enim*, dicit sic: « Pote- « rant voluntate eligere quodlibet, et ra- « tione judicare, id est, discernere: in « quibus constat liberum arbitrium. Nec « creati sunt volentes averti, vel conver- « ti: sed habiles ad volendum hoc, vel « illud: et post creationem spontanea « voluntate alii elegerunt bonum, alii « malum. Et ita discrevit Deus lucem a « tenebris, sicut dicit Scriptura[2], hoc

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 31, Art. 3. Tom. XXXIV.

[2] Genes. I, 4 et 5: *Et divisit (Deus) lucem a tenebris. Appellavitque lucem Diem, et tenebras Noctem.*

« est, Angelos bonos a malis : et lucem « appellavit diem, et tenebras noctem : « quia bonos Angelos gratia sua illumi- « navit, malos vero excæcavit. » Ex hoc accipitur, quod sola voluntas sufficit eis ad conversionem, et ad meritum vitæ æternæ.

3. Adhuc, Ibidem, in cap. illo, *Post hæc consideratio* : « In conversis quasi in « speculo relucere cœpit Dei sapientia, « qua illuminati sunt ; aversi vero excæ- « cati sunt. Et illi quidem conversi sunt « et illuminati a Deo gratia apposita : « isti vero sunt excæcati, non immissio- « ne malitiæ, sed desertione gratiæ a qua « deserti sunt : non ita quod prius dedita « subtraheretur, sed quia numquam est « apposita ut converterentur. » Ex hoc accipitur, quod etiamsi gratia apposita est bonis, post conversionem apposita est, et non ante.

Sed contra. CONTRA :

II *Sententiarum*, distinct. V cap. C, « Si autem quæritur, Utrum post crea- « tionem conversis aliquid collatum sit « per quod converterentur, id est, dilige- « rent Deum ? Dicimus, quia est eis col- « lata gratia cooperans, sine qua non « potest proficere rationalis creatura ad « meritum vitæ. » Sed ibidem [1] dicit, quod « converti ad Deum, fuit ei chari- « tate inhærere, » hoc est, diligere Deum propter se et super omnia. In hunc actum non potest rationalis creatura sine gratia addita. Ergo oportuit, quod ante conversionem gratia eis adderetur, qua converterentur.

ULTERIUS quæritur de dicto Prosperi, qui in libro de *Contemplatione* dicit, quod « de tali conversione facta est eis felix necessitas ut de cætero averti non possent. »

Gratia enim hujus quæritur, Utrum hæc necessitas sit coactionis, vel non ? Si per coactionem est : tunc non erit pars beatitudinis, sed potius miseriæ. Coactio enim est, quando aliquid violenter tenetur in hoc quod est contrarium naturæ et voluntati. Si autem ex voluntate est : tunc ut dicit Augustinus in libro V de *Civitate Dei* contra Tullium [2], non erit sub necessitate. Dicit enim sic : « Quidquid est ex voluntate, non est ex necessitate : quidquid autem non est ex necessitate potest, aliter esse : si autem potest aliter esse, Angelus conversus potest averti, quod falsum est, et contra fidem, Luc. XVI, 26 : *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare.* »

Si quis dicat, quod immobilitas necessitatis hujus est ex præsentia Dei, quam habent boni Angeli, facie ad faciem Deum videntes.

CONTRA : Ante casum dæmonum æqualiter erant innocentes, et illi qui postea ceciderunt, et illi qui steterunt : ergo non esset ratio, quare pœnitentem exhiberet se Deus illis qui steterunt, et non illis qui corruerunt. Si ergo præsentia Dei contulit stantibus, quod cadere non potuerunt, eadem præsentia contulit etiam cadentibus, quod cadere non potuerunt, quod falsum est.

SOLUTIO. Dicendum, quod pro certo Angeli boni efficaciter converti non poterant sine gratia apposita : quam gratiam in libro II *Sententiarum*, distinct. V, cap. *Si autem quæritur*, vocat Magister *gratiam cooperantem*. Distinguit enim Augustinus gratiam in duo, scilicet gratiam operantem, et gratiam cooperantem. Et vocat gratiam operantem, in qua solus Deus operatur in nobis sine nobis, quæ est gratia justificationis impii : justificationem enim impii Deus operatur in nobis sine nobis. Isa. XLIII, 25 : *Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*. Luc. V, 21 : *Quis potest* Solutio.

[1] II Sententiarum, Dist. V, cap. A.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 10.

dimittere peccata, nisi solus Deus? Et hac gratia non indiguit Angelus : omnes enim erant justi justitia innocentiæ naturalis. Gratia autem cooperans est, quæ cooperatur cum libero arbitrio : sicut virtus gratuita elevat potentiam liberi arbitrii, ut efficaciter et meritorie velit et possit in bonum, quod supra se est, quod est bonum æternum, hoc est, Deus. Et cum converti sit per amorem Deo inhærere propter se super omnia, converti actus meritorius est et charitatis. In hunc actum non potuit Angelus ex solis naturalibus, sed indiguit gratia cooperante : quæ stantibus est apposita ex merito congrui, non ex merito condigni : congruum enim fuit, ut illis qui ex solis naturalibus bonum æternum elegerunt, apponeretur gratia qua illud efficaciter obtinere possent : et nihilominus justum et congruum fuit,ut illis qui libertate voluntatis se a bono illo averterunt, et ad bonum commutabile per illicitum amorem conversi sunt, delectatione propriæ voluntatis contra Deum, gratia illa non apponeretur, qua umquam adjuvari possent ad conversionem ad incommutabile bonum. Dicit enim Damascenus, et, in præcedentibus habitum quod non est de Angelo sicut de homine. Angelus aversus converti non potest, nec conversus averti potest, sicut nec homo post mortem susceptibilis est pœnitentiæ.

Et per hoc patet solutio ad primam partem quæstionis. Quod enim Magister videtur dicere ex verbis Augustini, quod conversio fuerit ante gratiam, intelligitur de illa conversione electionis, qua ex libero arbitrio elegit bonum incommutabile, quamvis ex solo libero arbitrio non posset proficere in illud. Et ista conversio non fuit meritoria, nisi ex congruo, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad tria prima.

Ad id quod ulterius quæritur de verbo Prosperi, dicendum quod illa necessitas sive immobilitas causatur ex tribus secundum Augustinum in *Enchiridion*[1] : quorum primum est donum perseverantiæ, quod tunc actualiter additum est Angelo : et indignum fuisset, quod post perseverantiam mutari posset, et amitti tantum bonum. Matth. xxiv, 13 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ad Hebr. xii, 7 : *In disciplina perseverate. Tamquam filiis vobis offert se Deus.* Secundum est immobilitas honestatis Angelicæ : inhonestum enim esset, ut Angelus perseveranter conjunctus fini,a fine iterum deflecti posset,cum causam nullam deflexioni dedisset. Tertium est perfectio status : Angelus enim cum conjunctus est fini, non est in via, sed in termino ad quem ducit. In via fuit, in solis naturalibus existens : et incongruum esse videretur, ut cum quis perfecta via finem attigisset, iterum reduceretur ad viam perficiendam ad eumdem finem, ad quem jam feliciter pervenit.

Ad id autem quod objicitur, concedendum quod non est necessitas coactionis, sed immobilitas voluntatis ex tribus dictis causatæ: hæc enim justitia divina est, quod rationalis creatura in illo bono perseveret, et ab eo deflecti non possit, ad quod adjuvante Deo sicut ad finem ultimum deducta est.

Ad id quod objicitur de præsentia Dei, concedendum est, quia hæc non est causa, sed ea quæ dicta est.

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, capp. 56 et 57.

QUÆSTIO XIX.

Utrum beatitudinem in formatione bonis Angelis datam, meruerint, vel non [1] ?

Deinde propter illud quod Magister quærit in libro II *Sententiarum*, distinct. V, cap. *Hic quæri solet*, quæritur, Utrum beatitudinem in formatione bonis Angelis datam, meruerint, vel non?

Et videtur, quod meruerint :

1. Beatitudo enim in ratione præmii est : præmium autem in ratione sua habet, quod redditur merito : oportuit ergo si acceperunt eam, quod meruerunt eam, vel ante, vel post.

2. Adhuc, Beatitudo non datur nisi dignis : non est autem dignus nisi qui meruit : ergo videtur, quod meruerunt beatitudinem sibi datam.

3. Adhuc, Anselmus in libro de *Casu diaboli* sic dicit : « Hoc fuit peccatum diaboli, quia voluit habere sine merito, quod per meritum accepisset si stetisset. » Alii ergo qui non ceciderunt, per meritum acceperunt beatitudinem.

4. Adhuc, Constat, quod in conversione ad Deum movebantur secundum liberum arbitrium ad summum bonum : et hic motus (ut in præcedenti articulo habitum est) gratia fuit informatus : omnis motus liberi arbitrii gratia informatus, meritorius est : ergo tunc meruerunt : omne enim meritum ad beatitudinem refertur ut ad præmium : ergo beatitudinem quamcumque meruerunt, acceperunt.

Contra. CONTRA :

Conversio et confirmatio Angeli boni simul fuerunt : sed ante confirmationem nihil meruerunt : in solis enim naturalibus tunc erant, et ex solis naturalibus nullus mereri potest : ergo nec ante confirmationem meruerunt, nec in ipsa conversione et confirmatione mereri poterant : confirmatio enim data est eis ad gloriam et ad beate vivendum, et non ad merendum : ergo videtur, quod numquam meruerunt merito antecedente.

ULTERIUS quæritur hic propter solutionem quam videtur approbare Magister in eodem capitulo, Utrum beatitudinem tunc acceptam postea meruerunt ex ministerio quod faciunt circa nos? Quæst.

Et videtur, quod sic.

1. In humanis enim, quæ ad similitudinem divinorum disposita sunt, sæpe videmus, quod miles ante accipit stipendia, quæ posteriori militia meretur. Cum ergo Angeli boni dicantur milites Dei, Job, xxv, 3 : *Numquid est numerus militum ejus ?* videtur, quod Angeli beatitudinem prius acceptam postea in excubiis custodiæ circa nos militantes meruerunt.

2. Adhuc, Si non merentur ministrando circa nos : tunc nihil valerent eis optima et dignissima obsequia, quæ faciunt circa nos, quod valde inconveniens est.

3. Adhuc, Charitas (quæ forma virtutum est) meretur : ergo major charitas

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 7 Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

plus meretur, et maxima maxime : sed maxima est charitas Angelorum bonorum ministrantium circa nos : et constat, quod non meretur nisi beatitudinem : ergo in principio beatitudinem acceptam in obsequiis circa nos merentur.

Sed contra CONTRA :

1. Si merentur obsequiis circa nos factis : aut omnes merentur, superiores scilicet, et inferiores : aut inferiores tantum. Si omnes : tunc sequitur, quod omnes superiores et inferiores usum exterioris officii habent circa nos : et hoc est contra Gregorium dicentem sic : « Superiora illa agmina Deo assistentia, usum exterioris officii non habent. » Et vocat *superiora agmina* quatuor ordines superiores, Cherubim, Seraphim, Thronos, et Dominationes. Si autem inferiores tantum : tunc cum omne meritum exaltet merentem in gloria, tantum posset mereri inferior, quod ad gradum superioris ascenderet : et sic ordines confunderentur, quod absurdum est.

2. Adhuc, Si meretur Angelus obsequendo circa nos : cum omne præmium dependeat a merito, et gloria de beatitudine præcepta sit præmium Angeli, gloria Angeli dependeret ab obsequio quod facit circa nos, quod valde absurdum est, quia non dependet nisi a Deo.

Solutio. SOLUTIO. Magister hic innuit tres opiniones, quarum prima est, quod Angeli non meruerunt, nec ante, nec post beatitudinem perceptam. Et hi dicunt, quod gratia in confirmatione Angelis non fuit data ad merendum, sed ad beate vivendum : nec tunc fuisse eis datum bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Secunda dicit, quod meruerunt per conversionem liberi arbitrii gratia informati ad Deum, et quod meritum illud præcessit beatitudinem causa, non tempore. Et hoc videtur magis congruere dictis Sanctorum. Tertia est, quod meruerunt post, et non ante per obsequia circa nos facta ex Dei obedientia et reverentia. Et hi dicunt præmium præcessisse meritum tempore, non causa. Et hanc opinionem dicit solus Magister placere. Unde in fine capituli inducti sic dicit : « Et hoc mihi magis placere fateor. »

Secundum dicta Augustini et Anselmi, procul dubio Angeli convertendo se ad Deum per liberum arbitrium gratia informatum, meruerunt confirmari in beatitudine.

Et tenendo hanc viam dicemus ad quatuor prima, quod per illa non probatur, nisi quod meritum præcedit præmium causa, non tempore : et hoc sufficit. Sicut patet in parvulis, qui non habent causam præmii, nisi in gratia sacramentali, et in illa salvantur, cum nullum meritum præcedens habeant tempore.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum, quod obsequio quod faciunt circa nos, merentur præmium accidentale, quod est gaudium de profectu ministerii : sicut dicitur in Evangelio Lucæ, xv, 10 : *Dico vobis, gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Ad

Ad id quod contra hoc objicitur, dicendum quod non est simile de homine remunerante, et de Deo : homo enim spe futuri servitii dat quod dat : Deus autem nullo indigens, dat gratis quod dat, non spe alicujus futuri servitii. A

AD ALIUD dicendum, quod hoc procederet, si per obsequium augeretur eis præmium substantiale : sed hoc non est ita, ut jam dictum est : et ideo non sequitur, quod confundantur ordines. A

AD ULTIMUM dicendum, quod multum valet eis obsequium quod faciunt circa nos : valet enim ad præmium accidentale, quod est gaudium de profectu hominum, et gaudium de bonis actibus et multis quos ex charitate et obedientia et reverentia Dei faciunt : non enim potest esse, quin continue de talibus gaudeant, sicut omnis virtuosus gaudet de opere virtutum. A

TRACTATUS V.

DE CASU ANGELORUM.

Deinde in capitulo primo sextæ distinctionis libri II *Sententiarum*, cap. *Præterea sciri oportet*, quærendum est de casu dæmonum.

Circa quod quæruntur sex.

Quorum primum est, Quis cecidit ?

Secundum, Propter quid cecidit ?

Tertium, A quo cecidit ?

Quartum, Per quid dejectus fuit ?

Quintum, Quando cecidit ?

Sextum, In quid cecidit ?

Et circa primum horum quæruntur duo : quorum primum est, Utrum superiores vel inferiores fuerunt Angeli cadentes ?

Secundum, Utrum unus eorum aliis suam voluntatem persuaserit, vel quilibet eorum propria voluntate ceciderit ?

QUÆSTIO XX.

Quis cecidit ?

MEMBRUM I

Utrum superiores vel inferiores fuerunt Angeli cadentes [1] ?

Primo ergo quæritur, Utrum superiores vel inferiores fuerunt Angeli cadentes ?

Et videtur, quod fuerit simpliciter superior Lucifer princeps cadentium.

1. Gregorius in homilia super illud Evangelii Matthæi. XVI, 1 : *Accesserunt ad Jesum Pharisæi*, tractans illud verbum Ezechielis, XXVIII, 12 et 13 : *Tu si-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti Magni. Comment. in II Sententiarum, Dist VI, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 62, Art. 1. Tom. XXXIV.

gnaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore : in deliciis paradisi Dei fuisti, dicit sic : « Notandum, quod Angelus non ad similitudinem Dei factus dicitur, sed ad signaculum similitudinis Dei : ut quo in eo subtilior est natura, eo in illo imago Dei similius insinuetur expressa. Quo in loco mox subditur : *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum : sardius, topazius, et jaspis, chrysolithus, et onyx, et berillus, sapphirus, et carbunculus, et smaragdus*. Ecce novem dixit nomina lapidum, quia profecto novem sunt ordines Angelorum : quibus nimirum ordinibus ille primus Angelus ideo ornatus et opertus exstitit, quia dum cunctis Angelorum agminibus prælatus est, ex eorum comparatione clarior fuit. »

2. Adhuc, Super illud Isaiæ, XIV, 12 : *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer, qui mane oriebaris?* Glossa dicit sic : « Diabolus in exordio mundi creatus, inter Angelos gloriosior fuit. »

3. Adhuc, Accipiantur verba Magistri in cap. illo, *Præterea sciri oportet*, inducta, ubi sic dicit : « Sicut de majoribus et de minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt. Inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, « nec inter stantes aliquis fuit eo dignior. » Et inducit illud Job, XL, 14 : *Ipse est principium viarum Dei*. Et illud quod ante dictum est de Ezechiele et Gregorio. Et subdit, quod per illam excellentiam vocatus est Lucifer. Inducit etiam illud quod dictum est de Isaia [1].

4. Adhuc, Isidorus, « Lucifer postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum Creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur : *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum... Similis ero Altissimo* [2]. Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ. »

5. Adhuc, Idem videtur per rationem : Angelus enim cum intellectualis esset, deiformi intellectu altitudinem æqualitatis Dei non concupisceret, nisi omnibus excellentior esset, et ex hoc se dignum tanta altitudine reputaret : ergo videtur, quod Lucifer omnibus fuit excellentior.

Contra :

1. Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : Ex angelicis virtutibus ille qui præerat terrestri ordini, et cui a Deo terræ custodia commissa erat, non natura mala facta sed bona existens, et a bono erat facta, et nequaquam in seipsa a conditore malitiæ semitam habens : non ferens illuminationem et honorem quem ipsi conditor largitus fuerat, liberi sui arbitrii electione demutata est ab eo statu qui secundum naturam, in eum qui contra naturam, hoc est, in malitiam [3]. »

Adhuc, Idem penitus dicit Gregorius Nyssenus : « Si terrestri ordini nullus præficitur superiorum secundum ordinem hierarchiæ : ergo Lucifer qui terrestri ordini præerat, de superioribus non erat, sed de infimis. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram*, tangens hanc quæstionem, dicit disputando : « Nunc sufficiat ista complexio : aut ab initio creationis suæ diabolum a beatitudine, quam si voluisset percepturus fuerat, impia superbia cecidisse : aut alios esse Angelos inferioris ministerii in hoc mundo, inter quos secundum eorum quamdam non præsciam beatitudinem vixerat, et a quorum societate cum subditis sibi Angelis suis tamquam Archangelus cecidit per superbam impie-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. VI, cap. A. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 125.

[2] Isa. XIV, 13 et 14.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

tatem : sed hoc nullo modo asseri potest, illud mirum si potest [1]. » Ex hoc accipitur, quod ad minus dubium est, utrum fuerit de superioribus, vel de inferibus, et quod neutrum asseri potest.

3. Adhuc, Sicut paulo ante dictum est, Magister dicit in præinducto capitulo, quod de cadentibus sicut de persistentibus quidam fuerunt de superioribus, quidam de inferioribus. Et hoc etiam dicit communis sententia. Dicit enim, quod non unus ordo cecidit, sed de quolibet ordine tot, quot unum ordinem efficerent secundum numerum.

4. Adhuc, Beatus Gregorius dicit, quod homines assumuntur secundum ordines Angelorum : ita quod quidam ascendunt ad superiores, quidam ad medios, quidam ad inferiores. Et inducit illud Deuteronomii, XXXII, 8, secundum translationem Septuaginta : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei. » Si ergo ex hominibus assumptis reparatur ruina Angelorum, oportuit quod de quolibet ordine quidam caderent.

Solutio. Dicendum, quod de quolibet gradu (sicut dicit Magister in *Sententiis*) quidam ceciderunt : sed Lucifer princeps cadentium, omnibus et stantibus et cadentibus ante casum excellentior fuit in omnibus quæ attributa sunt naturæ angelicæ, ut expresse dicit Gregorius in auctoritatibus inductis.

Et per hoc patet solutio ad quinque prima : quia illa procedunt et concludunt.

1 Ad id quod contra objicitur de Damasceno et Gregorio Nysseno, dicendum quod Lucifer non dicitur terrestri ordini præfuisse, ut ordinatus in illo ordine cui terræ custodia commissa est : ille enim est infimus ordo, qui Angelorum vocatur, qui ministrant circa nos, et custodiunt homines : sed dicitur terrestri ordini præfuisse, ut per quem illuminationes in terrestrem ordinem descenderent, per quas Angeli custodientes homines, melius ad voluntatem Dei custodirent. Et hoc est simile huic quod dicitur, Isa. VI, 6, secundum expositionem Dionysii in *Cœlesti hierarchia* [2], ubi dicitur, quod Seraphim volavit ad Prophetam, et purgavit labia ejus calculo, quem forcipe de igne altaris tulerat : ubi dicit Dionysius, quod ille non fuit de ordine Seraphim, qui purgavit Prophetam, sed de ordine inferiori, in quem a Seraphim illuminatio ignita descendit, qua Prophetam purgaret. Et sunt hæc ejus verba : « Summus autem sacerdos et post Deum dux, ipse præstantium essentiarum ornatus, a quo ego purgare deiformiter eruditus sum. Ipse igitur est per me te purgans, per quem providas et proprias actiones ex occulto in nos produxit. » Inferiores enim cum actiones et officia accipiunt superiorum, etiam nomina eorum sortiuntur : quia, ut dicunt Gregorius et Beda, ex officiis nomina sortiuntur.

Ad dictum Augustini dicendum, quod prima pars divisionis suæ vera est, quod scilicet Lucifer ab initio, hoc est, statim post initium conditionis suæ de cœlo cecidit impia superbia, sicut expresse, Isa. XIV, 12 : *Corruisti de cœlo in terram*. Et, Luc. X, 18 : *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem*. Et, Ezechiel. XXVIII, 17 : *In terram projeci te : ante faciem regum dedi te ut cernerent te*. Ad object. 2.

Alia pars divisionis Augustini non asseritur ab Augustino : sed dicit eam aliorum errorem recitando, qui hoc quod dicunt, probare non possunt. Et licet Augustinus non asserat aliquid de Angelis, tamen Gregorius et alii sancti hoc expresse dicunt, quorum dicta æqualis auctoritatis sunt cum dictis Augustini.

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 26.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

Ad object. 3. Ad dictum Magistri patet solutio per dicta in principio hujus solutionis.

Ad object. 4. Per hoc etiam patet solutio ad dictum Gregorii sequens : quia hoc verum est. Unde Apostolus, ad Ephes. vi, 12, loquens de dæmonibus cadentibus, nominat quosdam de media hierarchia, sic dicens : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Potestates enim secundum ordinem beati Dionysii, de media hierarchia sunt, Principes de infirma.

MEMBRUM II.

Utrum unus eorum aliis suam voluntatem persuaserit, vel quilibet eorum propria voluntate ceciderit [1] *?*

Secundo quæritur. Utrum unus eorum aliis suam voluntatem persuaserit, vel quilibet eorum propria voluntate ceciderit ?

Hanc enim quæstionem tangit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Et tantæ superbiæ merito*.

Videtur autem, quod unus alteri voluntatem suam persuaserit.

1. Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* sic dicit : « Simul autem cum eo, scilicet Lucifero, evulsa est quæ secuta est eum, multitudo infinita eorum, qui sub ipso ordinati erant Angelorum [2]. » Ex hoc accipitur, quod inferiores secuti sunt eum : ipse ergo fuit primus, et alii suasioni ejus consenserunt.

2. Adhuc, Apocal. xii, 3 et 4, Draco qui de cœlo projectus est in terram, cauda tertiam partem stellarum traxit. Glossa ibidem : « Cauda est deceptio, per quam celatur iniqua voluntas » Sed quod trahitur, suasione trahitur in rationali creatura : ergo videtur, quod Lucifer stellas secum cadentes, hoc est, Angelos suasione traxerit in consensum suæ malæ voluntatis.

3. Adhuc, Isidorus : « Lucifer ille major aliis non solum cecidit, sed cum eo multi qui in malitiam consenserunt. » Consensus non est nisi postquam fit persuasio. Ergo videtur, quod ante persuaserit, et persuadenti illi alii consenserunt.

4. Adhuc. Matth. xxv, 41 : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Constat, quod *Angeli ejus* non dicuntur per creationem vel possessionem : restat ergo quod dicantur *Angeli ejus* per consensum malitiæ : et tunc sequitur idem quod prius.

Contra : Se

Si Angelus persuasit aliis iniquam voluntatem suam, ad persuasionem illam exigebatur mora, in qua id quod persuadere voluit, conciperet et ordinaret, et alium ad consensum induceret : ergo aliquo tempore malus in cœlo exstitit, quod est contra Augustinum, qui dicit, quod mox superbiæ merito depressus fuit.

2. Adhuc, Secundum hoc inferiores Angeli per alium peccassent, et non per se. Dicit autem Augustinus, quod « qui per alium peccat, per alium potest redimi. » Ergo inferiores Angeli possent redimi, sicut homo qui per alium peccavit. Et hic est error qui condemnatus est in Origene, sicut dicit Hieronymus contra Rufinum.

Solutio. Dicendum, quod Lucifer, princeps dæmonum, nulli actualiter per-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam. I^am Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 62, Art. 2. Tom. XXXIV.

[2] S. J. Damascenus, Lib. III de Fide orthodoxa, cap. 4.

suasit suam voluntatem : sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Videntes enim decorem ejus in naturalibus, dignum æqualitate Dei reputaverunt, et quod propria potestate regeret et se et alios, nulli subjectus : et hoc fuit peccatum eorum. Nec fuit ibi persuasio, nisi occasionaliter, scilicet quod excellentia decoris ejus quilibet inferiorum persuasus esse dicitur. Propter quod dicit beatus Bernardus super *Cantica*, quod « in lumine divino prævidit tantam esse Dei benignitatem, quod aliquam creaturam rationalem Deus assumpturus erat in suæ personæ unitatem et pietatem : et decorem suum considerans, putabat se esse illam, et propria potestate delectatus, qua per se sub nullo esse voluit, æqualitatem Dei concupivit, et esse super alios, et quod hoc haberet a se, et non a Deo [1]. »

Ad primum ergo dicendum, quod ipse primus fuit qui consensit, et voluit esse æqualis Deo : aliis autem non persuasit, nisi occasione rei, quia scilicet considerato decore ejus, reputabant eum esse dignum Dei æqualitate.

Ad aliud dicendum, quod tractus caudæ draconis vocatur ibi illa occasionalis et realis persuasio, qua quilibet persuasus in seipso consensit in malitiam suæ pravæ voluntatis : hoc enim modo rationalis creatura sæpissime persuadetur ex ipsa re. Ad 2.

Eodem modo dicendum est ad dictum Isidori : persuasi enim sunt ex ipsa re, non intelligibili sermone Luciferi. Ad 3.

Ad ultimum dicendum, quod *angeli ejus* dicuntur propter consensum malitiæ, et non propter consensum persuasionis, quæ, ut dicit Damascenus, intelligibili sermone fit sine sono vocis prolato. Ad 4.

Illa quæ in contrarium sunt, procedunt. Ad object.

QUÆSTIO XXI.

Propter quid Angelus malus cecidit ?

Deinde quæritur : Propter quid ceciderit ?

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo, Quid appetiit ?

Secundo, Quod fuit primum peccatum ejus ?

Tertio, Quæ fuerit primi peccati causa ?

MEMBRUM I.

Quid appetierit malus Angelus [2] ?

Primo igitur quæritur, Quid appetiit ?

[1] S. Bernardus, Super Cantica, sermo 17.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 63, Art. 1. Tom. XXXIV.

Et videtur, quod æqualitatem Dei.

1. Isa. XIV, 13 et 14 : *In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum : sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis... Similis ero Altissimo.* Glossa ibidem : « In empyreo cælo erat, in cælum ubi est Dei solium, cupiebat ascendere : » Dei autem solium eminentia Trinitatis est : ascendere ad eminentiam Trinitatis est ascendere ad æqualitatem Dei : ergo appetiit æqualitatem Dei.

2. Adhuc, Ezechiel. XXVIII, 6 et 7 : *Hæc dicit Dominus Deus : Eo quod elevatum est cor tuum quasi cor Dei, idcirco ecce ego adducam super te alienos, robustissimos Gentium, et nudabunt gladios suos super pulchritudinem sapientiæ tuæ.* Sed cor suum non potuit ponere sicut cor Dei, nisi æqualitatem Dei concupisceret : ergo æqualitatem Dei concupivit.

3. Adhuc, Augustinus dicit, quod voluit esse sicut Deus.

4. Adhuc, II *Sententiarum,* distinct. IV, cap. *Præterea sciri oportet*, in fine capituli sic dicitur : « Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ. »

5. Adhuc, Lucifer altior fuit inter Angelos, sicut jam habitum est ex verbis Gregorii, et cupiebat altius ascendere : sed nulla erat altior magnitudo nisi Dei : ergo non poterat appetere, nisi æqualitatem illius magnitudinis quam videbat in Deo.

Sed contra.

Contra hoc sunt fortissimæ rationes,

1. Anselmi in libro de *Casu diaboli*, sic : « Si Deus non potest cogitari, nisi ita solus, ut nihil illi simile possit cogitari, quomodo potuit diabolus velle quod non potuit cogitare ? Non enim ita obtusæ mentis erat, ut nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret . » Ergo nec cogitare potuit, nec velle potuit æqualitatem Dei.

2. Adhuc, Anselmus in *Prosologio* : « Credimus te aliquid esse, quo nihil majus cogitari potest vel æquale. » Sed quod non potest cogitari, non potest appeti : æqualitas Dei non potest cogitari : ergo nec appeti.

3. Adhuc, Damascenus in libro primo de *Fide orthodoxa* : « Circumscriptibile quidem est, quod loco vel tempore vel comprehensione comprehenditur. Incircumscriptibile est, quod nullo horum continetur. Igitur incircumscriptibile quidem solus est Deus sine principio et sine fine ens, et omnia continens, et nulla comprehensione contentus : solus enim incomprehensibilis et interminabilis a nullo cognitus, ipse vero solus suiipsius est contemplator . » Ex hoc accipitur, quod æquale Deo non potest intelligi a creatura : sed non potest appeti, nisi quod potest intelligi : ergo æqualitas Dei non potest appeti a creatura.

4. Si quis dicit, quod voluntas impossibilium est, sicut dicunt Gregorius Nyssenus, et Damascenus et Aristoteles, qui in III *Ethicorum* dicit sic : « Sed neque voluntas est eligentia : et si esse proprie videatur, eligentia quidem non est impossibilium. »

Et si quis dixerit, scilicet quod eligentia sit impossibilium, videbitur esse demens. Voluntas autem impossibilium est, verbi gratia, immortalitatis : volumus enim esse immortales. Et ita dicatur, quod voluntas impossibilium est : ergo diabolus potuit appetere impossibilia : ergo etiam æqualitatem Dei potuit appetere.

Contra : *Impossibile* dicitur duobus modis, scilicet impossibile ad habendum per opus, quod tamen per intellectum comprehensibile est. Et impossibile, quod est species falsi, et hoc solum impossibile est ad intelligendum. Sed secundum Aristotelem in III de *Anima*,

[1] S. Anselmus, Lib. de Casu diaboli, cap. 4.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 18.

duo tantum sunt moventia appetitum, scilicet intellectus, et phantasia : ergo quod nec contingit intelligi, nec imaginari, appetitum movere non potest : æqualitas Dei nec potest intelligi, nec imaginari : ergo appetitum dæmonis movere non potuit : et sic æqualitatem Dei non appetiit.

5. Adhuc, Licet secundum Aristotelem voluntas sit impossibilium, tamen voluntas cum eligentia non nisi possibilium est ad habendum per opus : sed voluntas dæmonis erat cum eligentia, quia nisus est ad hoc, ut obtineret hoc quod voluit : sed æqualitatem Dei impossibile fuit obtinere : ergo æqualitatem Dei cum eligentia non appetiit.

6. Adhuc, Anselmus in libro de *Casu diaboli* : « Hoc appetiit ad quod pervenisset, si stetisset : » sed ad æqualitatem Dei numquam pervenisset : ergo æqualitatem Dei numquam appetiit.

7. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Quid illud fuerit quod appetiit, non video : sed quidquid fuerit, sufficit scire, quod hoc quod appetierunt dæmones, aliquid fuit ad quod crescere potuerunt : quod non acceperunt quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent[1]. » Sed æqualitas Dei esse non potuit, ad quod suo merito proficerent. Ergo æqualitatem Dei numquam appetierunt.

8. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* : « Factus continuo Lucifer a luce veritatis se avertit, superbia tumidus, et propriæ potestatis delectatione corruptus[2]. » Ergo non appetiit æqualitatem Dei, sed excellere in propria voluntate et potestate.

9. Adhuc, Bernardus super *Cantica*, sic dicit : « Potuit contingere (si tamen non incredibile putetur) plenum sapientia et perfectum decore, homines præscire potuisse futuros, et non ad imparem gloriam cum Angelis profecturos. Sed si præscivit, absque dubio in Dei Verbo vidit, et invidit, et molitus est habere subjectos, socios dedignatus. Infirmiores, inquit, sunt inferiores natura, non decet esse concives, nec æquales in gloria[3]. » Ex hoc accipitur, quod appetiit præesse hominibus, et non æqualitatem Dei.

10. Adhuc, Bernardus tractans illud Isaiæ, XIV, 14 : *Sedebo in monte testamenti*, sic dicit, ibidem : « Voluit Altissimi per vim similitudinem obtinere, scilicet ut quemadmodum ipse Deus super Cherubim sedens gubernat omnem angelicam creaturam : ita et ipse alter sederet regeretque genus humanum. Absit, absit : iniquitatem meditatus est in cubili suo, mentiatur iniquitas sibi[4]. » Ex hoc accipitur, quod non appetiit æqualitatem Dei, sed ut perfectam haberet potestatem et liberam super homines.

SED CONTRA hoc iterum esse videtur, quod hoc appetendo non videtur peccasse :

1. Partes enim beatitudines sunt, perfectum nosse, perfectum posse, et perfecta bonitas : cum ergo ipse et omnis rationalis creatura facta sit ad appetendam beatitudinem, non videtur peccasse appetendo partes ejus.

2. Adhuc, I Joan. III, 2 : *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed ad illam similitudinem magis ordinatus est Angelus, quam homo. Ergo appetendo illam non peccavit, sed meruit.

4. Adhuc, Anselmus : « Beatitudo est ex commodis, quam appetit omnis rationalis creatura, et tanto magis, quanto magis cognoscit, et maxime appetit maximam beatitudinem[5]. » Maxima autem est, quæ est in Dei similitudine, et æqualitate : et illa maxime appetenda est : illam

[1] S. ANSELMUS, Lib. de Casu diaboli, cap. 6.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 23.

[3] S. BERNARDUS, Sermo 17 super Cantica.

[4] IDEM, Ibidem.

[5] S. ANSELMUS, Lib. de Casu diaboli, cap. 31.

ergo appetendo nihil peccavit, sed meruit.

4. Adhuc, Rationes Anselmi videntur non valere : quia secundum doctrinam Aristotelis in II *Posteriorum*, alia est scientia quia, et alia propter quid : et licet æqualitatem Dei non possumus comprehendere per scientiam propter quid, eo quod incomprehensibilis est[1], possumus tamen eam scire per scientiam quia : scimus enim, quod immensa et infinita est : et hæc scientia sufficit ad movendum appetitum : ergo Lucifer per hanc scientiam potuit appetere æqualitatem beatitudinis Dei, non obstantibus rationibus Anselmi.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum cum Sanctis, quod diabolus nihil appetiit, nisi beatitudinem, ad quam pervenisset, si stetisset. Sed in beatitudine tria sunt principaliter, scilicet perfectio potestatis, perfectio scientiæ, et perfectio bonitatis. Et appetibile Angeli fuit perfectio potestatis, non considerata perfectione scientiæ, nec considerata perfectione bonitatis. Appetibile autem primi hominis fuit perfectio scientiæ non considerata perfectione potestatis et bonitatis. Appetibile Antichristi erit perfectio bonitatis, non considerata scientia et potestate.

Quod qualiter sit, secundum Anselmum sic notandum est : Ad perfectionem potestatis tria exiguntur, scilicet ut a se et non ab alio potestatem habeat, et ut habeatur statim, et ut non proficiatur ad eam per meritum, et ut in subjectis per potestatem alterius resistentiam non inveniat. Similiter ad perfectionem scientiæ similia his tribus tria exiguntur, scilicet ut a se habeatur, et non per meritum ab alio exspectetur, et ut in scibilibus nihil habeat resistentiæ. Et hoc est quod dixit dæmon, Genes. III, 5 : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. Deus autem a se habet, et non ab alio, nec per meritum exspectat. Similiter sine difficultate omnia scit et considerat. Similia etiam tria sunt in perfectione bonitatis. Volet enim Antichristus a se habere bonitatem, et non per meritum ab alio exspectare, et quod in bonitate nihil sit sibi comparabile. Et hoc est quod dicit Apostolus, II ad Thessal. II, 4 : *Qui adversatur et extollitur super omne quod vocatur Deus, aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tamquam sit Deus.*

Si autem quæritur secundum hoc, Quomodo verum sit quod dicit Anselmus, quod appetiit hoc ad quod pervenisset, si stetisset ?

Respondet Anselmus, quod ad perfectionem potestatis quidem venisset, ita scilicet quod ad modum perfectionis suæ perfectam potestatem habuisset : sed illo modo non habuisset, quo appetiit, habuisset enim a Deo potestatem, et ex profectu meriti. Et ideo dicit Anselmus quod non in appetibili, sed in modo appetendi peccatum fuit. Sic etiam patet, qualiter voluit similis esse Deo in habendo scilicet perfectam potestatem a seipso sicut Deus. Unde Anselmus in libro de *Casu diaboli* sic dicit : « Quidquid habebat, debebat velle : et in hoc non peccavit. Voluit igitur aliquid quod non habebat, nec tunc velle debebat : sicut Heva voluit similis esse Deo, priusquam Deus hoc vellet. Nihil autem velle poterat nisi justitiam, aut commodum : ex commodis enim constat beatitudo quam vult omnis rationalis creatura. Justitiam vero nolendo, peccare non potuit. Peccavit ergo volendo aliquid commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, sed per meritum exspectare : quod tamen ad argumentum suæ beatitudinis esse potuit. Plus ergo aliquid quam acceperat, inordinate volendo, voluntatem suam extra justitiam extendit : ac cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo[1]. »

[1] S. ANSELMUS, Lib. de Casu diaboli, cap. 4.

Per hoc patet solutio ad quinque prima : quia secundum hoc conceditur, quod æqualitatem Dei in perfectione potestatis appetiit : et, ut dicit Anselmus, « per talem voluntatem non tantum voluit esse similis Deo, sed etiam major Deo secundum aliquid. Unde etsi noluit omnino esse par Deo, tamen contra voluntatem Dei voluit quod voluit : et ex hoc ipso voluit inordinate esse similis Deo, quia propria voluntate quæ nulli subdita esset, voluit aliquid : solius enim Dei esse debet sic propria voluntate velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem. » Et post pauca subdit Anselmus : « Non solum autem voluit esse æqualis Deo, quia præsumpsit habere propriam voluntatem : sed etiam Deo major esse voluit, volendo hoc quod Deus illum velle nolebat : quoniam voluntatem suam supra Dei voluntatem posuit. »

Et per hoc patet solutio ad omnia præter ultima quatuor, quod in contrarium adducuntur : ad quorum primum dicendum est, quod in appetibili non fuit peccatum, sed in modo appetendi, sicut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod *similes ei erimus* participatione beatitudinis suæ : sed non erimus similes ei per habere beatitudinem a nobis, sicut ipse habet a se. Ad hoc tamen antiqui, quibus consentit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Præterea sciri oportet*, dicunt, quod duplex est similitudo, scilicet æquiparantiæ sive paritatis : et illam appetiit diabolus. Et est similitudo imitationis, scilicet qua imitabimur ipsum secundum quod competit nobis ex imitationis merito, et illa similes ei erimus quantum possumus, et quantum debetur nobis.

Ad aliud dicendum, quod duplex est appetitus, ut dicit Anselmus, scilicet naturalis, bonus, nec malus est : et ille crescit secundum quantitatem appetibilis. Alius est appetitus ordinatus ratione, et ille appetitus secundum Aristotelem, est cum eligentia, et ille non extendit se ultra id quod appetere debet, et appeti competit unicuique secundum rationem : et hoc ideo est, quia eligentia cum ratione est et intellectu. Et iste appetitus secundum Anselmum, limitatur a justitia, nec crescit nisi quantum extendunt se rationes juris et honesti. Et ille non potest esse impossibilium, sed eorum quæ ratio dicit possibilia esse ad obtinendum.

Ad ultimum dicendum, quod scientia Ad 4.
quia, sufficit ad movendum appetitum naturalem, sicut probat objectio : sed quia appetitus dæmonis fuit cum eligentia, intellectu, et ratione : ideo non potuit esse respectu impossibilis, ut dictum est, sed potius respectu ejus ad quod aptus ex naturalibus erat dæmon, et quod ex profectu meriti habuisset, si stetisset.

MEMBRUM II.

Quod fuerit peccatum primum Angeli mali[1] ?

Secundo quæritur, Quod fuerit ejus peccatum primum ?

Et videtur, quod superbia.

1. Per dictum Augustini paulo ante inductum, ubi sic dicit, quod cadens diabolus fuit superbia tumidus, et propriæ potestatis delectatione depravatus.

2. Adhuc, Eccli. x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia*. Quod exponit Augustinus in libro XI *super Genesim ad*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 63, Art. 2. Tom. XXXIV.

litteram, de primo peccato dæmonis et hominis.

3. Adhuc, Tob. IV, 14 : *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas : in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Sed omnis perditio non sumpsit initium, nisi in primo peccato diaboli. Ergo superbia fuit primum peccatum ejus.

4. Adhuc, Bernardus super *Cantica* : « In cœlo concepit dolorem, et in paradiso peperit iniquitatem, prolem malitiæ, matrem mortis et ærumnarum omnium prima parens superbia[1]. » Nam etsi dicatur, Sapient. II, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, initium tamen omnis peccati est superbia.

5. Adhuc, Appetitus propriæ potestatis, est in potestate excellere, ut paulo ante dictum est : et hic fuit appetitus dæmonis : in propria potestate excellere, superbia est : ergo primum peccatum fuit superbia.

6. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* : « Quando dejecerit superbia diabolum, ut naturam suam bonam prava voluntate perverteret, Scriptura non dicit : ante tamen factum fuisse, et ex hac eum homini invidisse, ratio manifesta declarat : in promptu enim est omnibus hæc intuentibus non ex invidentia superbiam nasci, sed potius ex superbia invidentiam[2]. » Ex his expresse accipitur, quod superbia fuit primum peccatum ejus.

Sed contra

CONTRA :

1. I ad Timoth. VI, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Super quod dicit Augustinus sic : « Hac enim diabolus cecidit, qui utique non amavit pecuniam, sed propriam potestatem. Proinde amor proprii boni perversus, privavit sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat miseria jam per iniquitatem satiari cupientem[3]. » Ex hoc accipitur, quod avaritia sive cupiditas fuit primum peccatum diaboli, et non superbia.

2. Adhuc, Videtur quod primum peccatum ejus fuit inobedientia. Dicit enim Anselmus in verbis paulo ante introductis, quod voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit, et in hoc major Deo esse voluit. Et hoc est inobedientia. Ergo inobedientia fuit primum peccatum ejus.

3. Adhuc, Ut dicitur, Ezechiel. XXXVIII, 12, Angelus ex consideratione propriæ pulchritudinis cecidit : conferre ergo debuit, quod ex consideratione propriæ pulchritudinis intumescere non debuit : et non contulit : ergo omisit : omissio ergo primum peccatum fuit.

4. Adhuc, In omni rationali natura rex qui in appetibilibus et faciendis regere debet, dissipabit malum : cujus ratio ponitur, Proverb. XX, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii dissipat omne malum intuitu suo.* Sed tunc non rexit, nec malum dissipavit : ergo omisit : ergo omissio primum peccatum ejus fuit.

SOLUTIO. Dicimus cum Sanctis, Augustino, Anselmo et Gregorio, quod superbia primum peccatum dæmonis fuit, et ex superbia nata est invidia qua dejecit hominem. Unde Augustinus sic dicit in libro de *Conflictu vitiorum et virtutum* : « Quam densissimis putamus in terra superbiæ tenebris lutum involvi, si potuit in cœlo stella quæ mane oriebatur, per superbiam lucis suæ globos amittere. » Et iterum, in libro XI super Genesim *ad litteram* : « Invidia sequitur superbiam, non præcedit : non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia. Cum ergo superbia sit amor propriæ excellentiæ, invidia vero sit odium felicitatis alienæ : quid inde nascatur in promptu est. Amando enim quisque excellentiam propriam, vel paribus invidet, quod ei coæquentur : vel inferioribus, ne sibi coæquentur : vel

[1] S. BERNARDUS, Serm. 17 super Cantica.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 16.

[3] IDEM. Ibidem, cap. 15.

superioribus, quia eis non æquatur. Superbiendo ergo invidus, non invidendo quisque fit superbus. » Et inducit illud Psalmi, xxxv, 12 et 13 : *Non veniat mihi pes superbiæ, et manus peccatoris non moveat me. Ibi ceciderunt qui operantur iniquitatem.*

Notandum tamen, quod sicut dixit Præpositivus, *superbia* dicitur tribus modis. Uno modo generaliter, scilicet appetitus altitudinis vel excellentiæ in quocumque, sive in laude, sive in alio : et hæc superbia proprie dicitur *tumor mentis*. Unde Gregorius tractans illud Evangelii Lucæ, xviii, 11 : *Deus, gratias ago tibi quia non sum sicut cæteri hominum*, in homilia ejusdem Evangelii dicit sic : « Tumor mentis obstaculum est veritatis : qui quatuor modis fit, scilicet cum aliquis ex se credit habere bonum quod habet, vel ex propriis meritis credit hoc meruisse, vel falso jactat se habere quod non habet, vel putat se omnibus plus habere. » Et quatuor antiqui comprehenderunt in hoc versu :

Ex se, pro meritis, falso, plus omnibus, inflant.

Alio modo adhuc generalius dicitur *superbia*, secundum quod dicit Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram*, quod amor proprii boni cum aversione a summo induit rationem superbiæ, et hæc superbia non est speciale peccatum, sed initium omnis peccati. Et hæc dicitur *pes superbiæ*, ita quod sit intransitiva constructio : quia ibi primo stat iniquitas, quando manus peccatoris diaboli per tentationem movet peccantem.

Tertio modo dicitur *superbia* specialissime, appetitus excellentiæ in potestate ad dignitatem pertinente : et hoc fuit primum peccatum dæmonis, et primum peccatum hominis. Dæmon enim excellere voluit in dignitate potestatis propriæ, homo vero excellere voluit in dignitate excellentiæ propriæ.

Similiter *avaritia* dicitur duobus modis : generaliter scilicet, et spiritualiter. Generaliter dicitur avaritia nimius amor proprii boni cujuscumque. Et hæc non differt a superbia generalissime dicta secundum rem, sed secundum rationem tantum. Dicitur enim superbia amor ille, secundum quod avertit a summo bono. Avaritia vero dicitur idem amor, secundum quod convertit ad commutabile bonum. Unde Augustinus super epistolam I ad Timoth. vi, 10, super illud : *Radix omnium malorum est cupiditas* : « Caveamus superbiam et avaritiam, non duo mala, sed unum malum. » Et propter hoc superbia dicitur *initium peccati*, quia principium peccati est ex parte formæ, quæ est aversio ab incommutabili bono. Avaritia vero dicitur *radix*, quia ex parte conversionis ad commutabile bonum, trahit succum delectationis et libidinis, quo nutritur in peccato. Secundo modo dicitur avaritia specialiter, amor nimius pecuniæ vel bonorum fortunæ, quæ pecunia vel numismate, ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*, numerantur. Et hæc proprie dicitur *philargyria*, ut dicit Augustinus : et hæc non fuit primum peccatum dæmonis vel hominis. Quod autem hoc verum sit, accipitur ad Augustino in libro XI *super Genesim ad litteram* sic dicente : « Merito initium omnis peccati Scriptura definit dicens, Eccli. x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia*. Cui testimonio non inconvenienter aptatur illud quod Apostolus ait, I ab Timoth. vi, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas*. Si avaritiam generalem intelligamus, qua quisque appetit quid amplius quam oportet propter excellentiam suam, et quemdam propriæ rei amorem, cui sapienter nomen Latina lingua indidit, cum appellavit *privatum*, quod potius a detrimento, quam incremento dictum elucet. Omnis enim privatio minuit. Unde itaque vult eminere superbia, inde in angustias egestatemque contruditur, cum a communi bono ad proprium damnoso sui amore redigitur. Specialis autem est avaritia, amor pecuniæ, cujus nomine Apostolus per speciem genus significans,

universalem avaritiam volebat intelligi, dicendo : *Radix omnium malorum est avaritia.* Hinc enim et diabolus cecidit, qui non amavit pecuniam, sed propriam potestatem. Proinde perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat miseria jam per iniquitatem satiari cupientem [1]. »

Per hoc patet solutio ad sex prima : patet enim, quod appetitus excellentiæ in propria potestate, primum peccatum fuit dæmonis, sicut dictum est in præcedenti membro istius quæstionis.

Ad object. 2. Ad id quod objicitur in contrarium de inobedientia, dicendum quod vitia sive peccata rationem habent a finibus voluntatis quæ sunt ultima volita. Inobedientia vero rationem habet a contemptu præcepti in quantum præceptum est : quod quia contemnere non intendebat Angelus, ideo speciale primum peccatum suum esse non potuit inobedientia, sed consequens et commune, secundum quod Ambrosius de peccato dicit, quod « omne peccatum est prævaricatio divinæ legis et cœlestium inobedientia mandatorum. »

Ad object. 3. Ad id autem quod objicitur de omissione, dicendum quod ratio illa supponit falsum, hoc scilicet, quod non contulerit. Dicit enim Anselmus in libro de *Casu diaboli*, et verba sua in membro præcedenti posita sunt, quod scivit se non debere appetere quod appetiit, et hoc scire non potuit, nisi ex collatione rationis.

Ad object. 4. Ad ultimum dicendum, quod error fuit rationi admixtus, et hic error secundum Anselmum fuit præsumptio impunitatis : et hic error non fuit speciale peccatum, sed est error eligentiæ et inquisitionis, vel ignorantia præcedens omne peccatum, secundum quod dicit Philosophus in III *Ethicorum*, quod « omnis malus est ignorans. » Quæ tamen ignorantia nec meretur ignoscentiam nec misericordiam, sed potius objurgationem et vituperationem.

Ad hoc tamen ultimum dixerunt Præpositivus et Gulielmus Altissiodorensis, quod Angelus non tenebatur conferre : et ideo non omisit, quia aliter non poterat evadere, scilicet avertendo se ab appetitu proprii boni et delectatione propriæ potestatis.

MEMBRUM III.

Quæ fuerit primi peccati causa [2] ?

Tertio quæritur, Quæ fuerit primi peccati causa ?

Et videtur, quod nulla.

1. Affectus enim sive appetitus non movetur ad acquirendum bonum vel ad fugiendum malum, nisi facto sibi nuntio, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*, cap. de movente. Et dicit ibidem, quod appetitum non movent nisi duo, scilicet intellectus, et phantasia : et quod intellectus semper est rectus, phantasia autem et recta, et non recta. Sed in Angelo non est nisi intellectus, et ille semper est rectus : rectum autem numquam movet ad non rectum, sive ad peccatum : ergo videtur, quod Angelus peccare non potuit per causam quam in seipso habuerit : nec per exteriorem causam moveri potuit ad opus : exterior enim causa movens intellectualem naturam ad opus, non est nisi Deus, qui numquam movet ad peccatum : ergo motus Angeli ad illicitum nec intra nec extra causam habere potuit : et sic videtur, quod ad illicitum motus non fuerit.

2. Adhuc, Dionysius dicit in libro de *Divinis nominibus*, quod malum dæmonis

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, capp. 14 et 15.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 63, Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

est contra deiformem intellectum esse [1] : sed intellectus deiformis est super simplices rerum veritates, in quibus non est deceptio : intellectus ergo impossibilis fuit ad deceptionem : ergo non movit ad peccatum : omnis enim motus ad peccatum ex deceptione est, ut dicit Augustinus.

3. Adhuc, Augustinus in lib. *super Genesim ad litteram*, et ponitur in Glossa super primam epistolam ad Timotheum, II, 14, super illud : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit*, dicit sic, « Non est credendum virum spirituali mente præditum, hoc putasse, quod sicut Deus sciens bonum et malum futurus esset : sed in hoc decipi potuit, quia credebat veniale quod erat damnabile. » Ergo multo minus credendum est hoc de Angelo, quod fuerit deceptus : eo quod a principio suæ creationis intellectu deiformi fuit præditus : ergo et deceptione intellectus non fuit inclinatus ad peccatum : et ad aliud inclinans in se non habuit : ergo peccatum suum nullam causam habuit ex parte inclinantis et moventis appetitum.

Sed contra.

CONTRA :

1. Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Dæmon liberi arbitrii sui electione versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam : et elevatus est adversus Deum qui fecit eum, adæquari ipsi volens. Et sic primo desistens a bono in malum devenit [2]. » Ergo liberi arbitrii electione peccavit. Sed electio, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, non est sine intellectu et ratione : ergo intellectus ejus ad peccandum movit.

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Casu diaboli* : « Angelus ideo deseruit justitiam, quia voluit quod velle non debuit : et hoc modo, id volendo quod non debuit, deseruit illam. Nulla autem causa præcessit hanc voluntatem, nisi quia velle potuit. Nec ideo quia velle potuit, voluit quod non debuit : quia similiter potest bonus Angelus velle, nec tamen voluit. Nam nullus vult quod velle potest sine alia causa, quamvis numquam velit si non potest. Cur ergo voluit ? Non nisi quia voluit. Nam hæc voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur : sed ipse sibi (si dici potest) efficiens causa effectus fuit [3]. »

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Efficiens causa peccati non est, nisi voluntas deficiens, et a bono incommutabili ad bonum commutabile se convertens. »

SOLUTIO. Dicendum, quod peccatum voluntatis Angeli causam habuit errorem, scilicet in conceptu intellectus. Concepit enim ante delectationem propriæ potestatis, ut dicit Augustinus, et sic cecidit superbia depravatus, appetendo in hoc æqualitatem Dei, ut in præhabitis dictum est. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod propria electione peccavit : quæ, sicut dicit Aristoteles, sine intellectu esse non potuit : et cum conciperet hoc ut proprium bonum et privatum, a bono incommutabili aversus fuit : et sicut dicitur, Jacobi, I, 14, privato bono illectus, a summo bono abstractus est et dejectus. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quando dicit Aristoteles, quod intellectus semper est rectus, intelligit hoc per comparationem intellectus ad intelligibile, ad quod non procedit nisi ex principiis rerum, quæ numquam nisi recta esse possunt. Si autem comparatur intellectus ad intelligentem : tunc ipse intelligens principium est sui intellectus, per hoc quod, ut dicit Aristoteles, est dominus sui actus intelligere hoc vel illud, vel Ad 1.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus cap. 4.

[2] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

[3] S. ANSELMUS, Lib. de Casu diaboli, cap. 27.

non intelligere : et nihil ita recte intelligit, quin possit deflecti ab ipso ad circumstantias deceptionis et erroris.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod intellectus Angeli deiformis est, et malum dæmonis contra deiformem intellectum esse : et ideo in intelligente est deflecti a veritatibus rerum super quas est deiformis intellectus, ut dicit Plato : et sic deflexus concipit circumstantias deceptionis et erroris privati boni, et ex illis inclinatur voluntas ad appetendum malum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod sicut Adam spirituali mente præditus, non fuit deceptus in appetibili principali quod hoc crederet, sed in circumstantiis ejus, scilicet quod veniale esset quod erat damnabile deceptus fuit : ita et dæmon nunquam deceptus fuit in hoc, quod omnino æquari posset Deo, sed quod posset æquari in hoc quod esset liberæ potestatis, et quod Deus non ulcisceretur ad interitum æternum quod juste ulcisci poterat. Præsumpsit enim de Dei bonitate, quod non faceret ulciscendo in creaturam rationalem, quod juste facere poterat, sicut in antehabitis ex verbis Anselmi determinatum est.

Primum quod in contrarium objicitur, concedendum est : quia hoc idem dicit quod dictum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod quando dicit Anselmus, quod voluntas nullam habuit causam, intelligit hoc de voluntate comparata ad volentem, non ad volitum : comparata enim ad volentem, sibi causa est in omnibus, quia principium actionis suæ est in ipsa. Sed comparata ad volitum, oportet quod habeat causam id quod faciat nuntium de volendo : et illud potest esse rectum, et non rectum, ut dictum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod dictum Augustini verissimum est : sed quod deficit a bono incommutabili, causa est intellectus errans, et in errorem suum voluntatem inclinans. Ad

QUÆSTIO XXII.

A quo Angelus malus ceciderit [1] ?

Deinde quæritur, A quo cecidit ?

Et videtur, quod a gratia.

1. Anselmus in libro II *Cur Deus homo*, sic dicit : « Rationalis natura ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum : ac amaret et diligeret bonum, et magis bonum magis diligeret, et maxime bonum maxime. Aliter namque frustra dedisset illi Deus potestatem hanc discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret bonum, et vitaret malum. » Sed non convenit, ut Deus frustra potestatem dederit. Ad hoc itaque factam rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et diligerer, non propter aliud, sed propter ipsum. Sed hoc facere Angelus sine gratia non potuit : et cecidit a bono quod accepit : ergo cecidit a gratia.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 64. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Rationalis natura summum bonum summe amare non potuit nisi justa. » Ut igitur frustra rationalis non sit, ad hoc rationalis et justa facta est. Sed justa non potuit esse nisi per gratiam : et cecidit a bono in quo fuit : ergo cecidit a gratia.

3. Adhuc, Ibidem, Anselmus, « Quamdiu rationalis natura eligendo et amando bonum summum justa faciet, ad quod facta est misera erit, quia indigens erit, contra voluntatem non habendo quod desiderat. Gratia autem indiget ut summum bonum summe amet. » Ergo videtur, quod gratiam tunc habuit quando creata fuit : et cecidit a bono in quo fuit : ergo cecidit a bono gratiæ.

4. Adhuc, Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram* sic dicit : « Quemadmodum ratio qua creatura conditur, prior est in Verbo Dei quam ipsa quæ conditur : ita ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, quæ peccato non obtenebrata est : ac deinde ipsa cognitio creaturæ in genere proprio. Neque enim sicut nos ad percipiendam sapientiam Dei proficiebant Angeli, ut *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicerent* [1] : qui ex quo creati sunt, ipsa verbi æternitate pia et sancta contemplatione perfruuntur [2]. » Sed tali contemplatione non poterant perfrui sine gratia : et ceciderunt a bono quod habuerunt : ergo ceciderunt a bonitate et Verbi contemplatione.

5. Adhuc, Anselmus in libro de *Casu diaboli* : « Prius Angelus habuit voluntatem beatitudinis et justitiam et voluntatem perseverandi in utroque. » Et ab hoc cecidit diabolus : ergo cecidit a gratia.

Sed contra.

CONTRA :

Augustinus in libro *super Genesim ad litteram*, super illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram* [3] : dicit quod per cœlum intelligitur natura angelica informis, quæ postea cum dicitur : *Fiat lux*, formata est, per conversionem ad Verbum. Sed si habuisset gratiam, informis esse non posset : ergo Angelus bonus ante confirmationem, et Angelus malus ante casum a gratia cadere non potuit.

Solutio.

SOLUTIO Dicendum, quod sicut supra notatum est [4], circa hoc fuerunt duæ opiniones antiquorum. Quidam enim Angelos mox in creatione dixerunt simul accepisse naturam et gratiam. Et secundum hos procedit prima pars objectionum : et concedunt, quod a gratia ceciderunt dæmones. Alii dixerunt, quod in solis naturalibus conditi sunt. Et illi dicunt, quod a bono naturali ceciderunt, quod est innocentia et innocentiæ justitia : et non ceciderunt a gratia, nisi quam accepturi erant si stetissent.

Sed de hoc plenius disputatum est superius, tract. IV, quæstione, *An in gratia creati sunt Angeli*, et ibi requiratur [5].

[1] Ad Roman. I, 20.
[2] S. AUGUSTINUS, Lib. II super Genesim ad litteram, cap. 8.

[3] Genes. I, 1.
[4] Cf. supra, Tract. IV, Quæst. 18, Art. 1.
[5] Cf. ibidem.

QUÆSTIO XXIII.

Per quid dejectus fuerit [1] ?

Deinde quæritur, Per quid dejectus fuerit ?

Et hoc maxime propter hæreticos Manichæos, qui dicunt in dejectione Luciferi prœlium magnum fuisse in cœlo : inducentes illud Apocalypsis, XII, 7 et 8 : *Et factum est prœlium magnum in cœlo : Michael et Angeli ejus prœliabantur cum dracone, et draco pugnabat et Angeli ejus : et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cœlo.* Dicunt ergo si prœlium fuit, et prœlium requirit moram et resistentem virtutem, videtur quod Angeli cadentes postquam aversi sunt a Deo per superbiam, aliquam moram traxerunt in cœlo, et quod aliquam virtutem habebant resistendi judicio Dei condemnantis eos.

Sed contra. Quod si concedatur, erit contra hoc :

1. Quod dicit Petrus in secunda canonica sua sic, II, 11 : *Angeli fortitudine et virtute cum sint majores, non portant adversum se exsecrabile judicium.*

2. Adhuc, Cum superiorum Angelorum magis sit consentire Deo, quam inferiorum, qualiter attribuitur magis prœlium hoc Michaeli, quam Cherubim, et Seraphim ?

Solutio. Solutio. Prœlium illud quod hæretici dicunt factum fuisse in cœlo, Glossa exponit factum esse in Ecclesia, et non in cœlo, nisi secundum quod exponitur, *in cœlo*, hoc est, pro cœlo, sive pro cœlestibus, sicut exponitur, ad Ephes. VI, 12 : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem* (supple, tantum), *sed adversus principatus et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ, in cœlestibus.* Glossa, hoc est, « pro cœlestibus : » et secundum hoc Michael et Angeli ejus nominantur. Quia, sicut dicit Hieronymus, Michael præpositus est Ecclesiæ et princeps. Angeli autem ejus sunt Angeli deputati ad custodiam animarum : quorum officium proprium est semper decertare contra diabolum, ne seducat animas sibi commissas. Et hoc patet per hoc quod sequitur, ubi animæ defensæ cum Angelis sibi deputatis grates Deo referunt, sic dicendo : *Nunc facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus, quia projectus est accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte : et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni, et propter verbum testimonii sui : et non dilexerunt animas suas usque ad mortem* [2]. Constat autem, quod sanguis Agni multo tempore fusus est post casum Angelorum a principio : et ideo pugna illa ad primum casum Angelorum referri non potest, sed ad Ecclesiam, ut dictum est.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VI, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 65, Art. 1 et 2 Tom. XXXIV.

[2] Apocal. XII, 10 et 11.

Si autem instantiæ hæreticorum condescendatur, ut anagogice exponatur de prælio quod factum est in cœlo : tunc prælium nihil aliud est, quam conatus, quo contra justitiam Angeli mali conati sunt obtinere Dei similitudinem in hoc quod essent propriæ potestatis : et talis conatus nec moram requirit, nec magnæ virtutis resistentiam, quia in se debilissimus est. Et hoc Michaeli attribuitur ratione interpretationis nominis : Michael enim *quis ut Deus* interpretatur : quod congrue cum increpatione et pugna dicitur ei, qui similitudinem Dei obtinere nititur conatu impio et contra justitiam.

Juxta hoc ulterius quæritur de *rudentibus*, de quibus dicit Petrus in secunda canonica, II, 4 : *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari.*

Super quod dicit Petrus Gallus hæreticus, quod per hoc patet pugnam in cœlo fuisse, et Angelos cadentes primo corpora æetherea habuisse, in quibus ligati funibus de cœlo præcipitati sunt.

Sed contra hoc est, quod secundum hoc Petrus debuisset hic dixisse, Funibus, non rudentibus : eo enim ipso quod dixit, *Rudentibus*, significabat se metaphorice loqui. Unde Glossa ibidem sic dicit : « Rudentes sunt funes, quibus nautæ velum suspendunt, ut flante aura portus tranquillitatem relinquant, seque super ambiguis fluctibus credant. Quibus rudentibus convenienter immundorum spirituum conamina comparantur, qui mox ut flante superbia impulsi, se adversus Creatorem erexerunt, ipsis elationis suæ conatibus portum felicitatis æternæ reliquerunt, et in profundum abyssi rapti sunt et dimersi.» Unde patet, quod nec corpora habuerunt, nec funibus ligati præcipitati sunt, ut fingit hæreticus.

QUÆSTIO XXIV.

Quando ceciderit malus Angelus [1] ?

Deinde quæritur, Quando cecidit ?

Et videtur, quod ab initio a primo instanti ex quo factus fuit.

1. Per illud Joannis, VIII, 44 : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit.*

2. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* : « Angelus malus beatæ atque angelicæ vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit, sed nolendo accipere deseruit et amisit. Proinde nec sui casus præscius esse potuit, quoniam sapientia pietatis fructus est. Ille autem continuo impius, consequenter et mente cæcus, non ex eo quod acceperat cedidit, sed ex eo quod acciperet si Deo subdi voluisset. Quod profecto quia noluit, et ab eo quod accepturus erat cecidit, et potestatem illius sub quo esse noluit, non eva-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VI. Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am^ Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 66. Tom. XXXIV.

sit [1]. » Et ex hoc sequitur idem quod prius, scilicet quod ab initio cecidit.

Sed contra :

1. Augustinus, ibidem, « Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse, nunquam cum Angelis beatam vitam duxisse, sed ab ipso conditionis suæ initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut non propria voluntate depravatus, sed malus a bono Deo creatus putetur : alioquin non ab initio cecidisse diceretur, neque enim cecidit si talis factus fuit. »

2. Adhuc, Augustinus, ibidem dicit, quod postquam factus est, accepit justitiam et rationem antequam caderet. Ergo non ab initio cecidit, sed post initium suæ conditionis.

3. Adhuc, Anselmus dicit, quod Angelus factus voluit beatitudinem, et perseverare in ea : sed non pervoluit, hoc est perseveranter voluit.

4. Adhuc, Magister in *Historiis* inducit Bedam, et quosdam sanctos dicentes, quod secundo die ceciderunt Angeli : et de hoc assignaverunt tres rationes : quarum prima accipitur ex ipso numero : binarius enim prius recedit ab unitate : et hoc competenter significabat recessum Angeli a monade Deo, Deus enim monas est propter individuitatem et simplicitatem. Secunda ratio est : quia cum, Genes, I, 3, dicitur : *Fiat lux*, secundum Augustinum intelligitur angelica natura formata per gratiam. Similiter cum dicitur, Genes. I, 7 : *Divisit Deus aquas quæ sunt sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum*, quæ ad loca caliginosa descenderunt.

Dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*, quod per aquas quæ descenderunt in præceps, significantur Angeli qui descenderunt in abyssum, de quibus, Job, XXVI, 5, dicitur : *Ecce gigantes gemunt sub aquis, et qui habitant cum eis*. Et, Isa. XIV, 9, dicitur ad Nabuchodonosor : *Suscitavit tibi gigantes*. Et hoc opus secunda die factum est. Tertia ratio est, Genes. I, 8, quia opus secundæ diei benedictione caret. Non enim dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum*. Quod illi dicunt omissum propter ruinam cadentium Angelorum : et ideo etiam in honore stantium faciunt missas celebrare.

Solutio. Dicendum, quod tempus et momentum casus malorum incertum est, et non determinatum : sed certum est, quod boni creati sunt, et propria voluntate depravata sic ceciderunt. Et ideo Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IV, cap. *Aliis autem videtur*, dicit morulam fuisse inter creationem et casum. Et cum dicit Dominus, Joan. VIII, 44 : *Ille homicida erat ab initio* : glossat, hoc est, « subito post initium. »

Posset tamen dici, quod aliud est initium temporis, et aliud initium creationis Angeli, et aliud initium status Angeli. Et quod verbum Domini non intelligitur de initio temporis, vel de initio creationis, sed de initio status : status enim fuit ante creationem sicut quælibet res imperfecta est in sui initio, perfecta autem in statu pleno.

Et per hoc patet solutio etiam ad duas auctoritates Augustini sequentes.

Notandum tamen, quod super hac quæstione Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram*, quatuor opiniones inducit, quarum prima est, quod ab initio status suæ conditionis diabolus a beatitudine cecidit, non quam habuit, sed quam habuisset si voluisset et stetisset.

Secunda est, quod ut quidam dicunt, fuerunt quidam Angeli inferioris ordinis in hoc mundo præscii suæ beatitudinis, a quibus ipse diabolus cecidit, cæteris postea beatificatis. Sed dicit de hac, quod probari non potest : ideo hæc opinio ab omnibus tamquam hæretica reprobata est.

Tertia, quod Lucifer de superioribus Angelis existens, casum suum præscivit, sicut boni Angeli præsciverunt suam bea-

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 23.

titudinem : sed quia rationabiliter inveniri non potest, quare sic inter Angelos Deus distinxerit, ideo etiam hæc opinio reprobata est.

Quarta opinio est, quod tam boni quam mali incerti fuerunt sui status : sed boni ante confirmationem profecerunt, et mali aversi sunt ? Verba Augustini posita sunt supra de hoc in quæstione, Utrum Angelus potuit esse præscius sui casus [1] ? Unde Augustinus, ibidem, « Peccatores Angelos minime dubitemus esse detrusos tanquam in carcerem caliginis hujus aereæ circa istas terras, secundum Apostolicam fidem in judicio puniendos servari [2], et illa in superna beatitudine beatorum Angelorum non esse incertam vitam æternam, nec nobis secundum Dei misericordiam et gratiam et fidelissimam pollicitationem incertam futuram, cum fuerimus bonis Angelis post resurrectionem et istorum corporum mutationem copulati [3]. »

QUÆSTIO XXV.

In quid ceciderit Angelus malus ?

Deinde quæritur, In quid cecidit ?

Et quæruntur tria, scilicet in quid cecidit quoad culpam ?

Secundo, In quid cecidit quoad pœnam ?

Tertio, In quid cecidit quoad locum ?

MEMBRUM I.

In quid ceciderit Angelus malus quoad culpam ?

Circa primum quæruntur quatuor.

Quorum primum est, Utrum adhuc in peccato suo perseveret ?

Secundum, Utrum omni motu suo peccet ?

Tertium, Utrum culpa sua aliquid virtutis secum compatiatur ?

Quartum, Quæ sit causa obstinationis ejus in malo ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum Angelus malus adhuc in peccato suo perseveret [4] ?

Primo quæritur, Utrum adhuc perseveret in peccato suo?

Et videtur, quod sic :

1. In Psalmo LXXIII, 23, dicitur : *Su-*

[1] Cf. Supra, Tract. IV, Quæst. 18, Membr. 3, Art. 1.

[2] II Petr. II, 4.

[3] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 27.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

perbia eorum qui te oderunt, ascendit semper. Sed, II *Sententiarum*, distinct. V, cap. *Post hæc consideratio,* sic dicitur de cadentibus dæmonibus : « Averti, est odio habere, vel invidere. » Invidiæ namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. Ergo superbia eorum qui te oderunt, est superbia diaboli cadentis : et illa ascendit semper : ergo adhuc perdurat in primo peccato suo.

2. Adhuc Glossa super illud Isaiæ, XIV, 12 : *Quomodo cecidisti de cælo, Lucifer,* sic dicit : « Lucifer major aliis Angelis in exordio creatus, et inter Angelos gloriosus corruit, secundum illud Lucæ, X, 18 : *Videbam Satanam sicut fulgur de cælo cadentem.* Et qui in corde prius dicebat et cogitabat : *In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum,* hoc est, ad solium Dei : *sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis* [1] : idem quoque post lapsum arrogat sibi. Unde et gloriatur ascendere super Angelos in cælum, et super nubes, hoc est, corda elatorum : et sedere in monte testamenti, hoc est, in Ecclesia : et in lateribus Aquilonis, hoc est, in frigidis et obscuris. » Ex hoc accipitur, quod adhuc vult esse similis Deo, et sic perdurat in peccato primo.

3. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* dicit, quod diabolus Hevæ persuasit similitudinem suæ voluntatis : sed dicit Boetius, quod similitudo est, quorum est qualitas una, cum tamen inter se substantialiter differant : ergo quod persuasit Hevæ, fuit in sua voluntate : persuasit autem Hevæ, quod futura esset sicut Deus sciens bonum et malum : ergo post casum adhuc habuit in voluntate, quod esset sicut Deus : et non est ratio quare postea cessaverit ab hac voluntate : ergo adhuc perdurat in peccato, quod vult esse sicut Deus, et sic adhuc perdurat in primo peccato.

4. Adhuc, Hujus signum dicit esse Augustinus quod vult esse sicut Deus, quia nititur habere Apostolos suos qui eum prædicent, sicut dicitur, II ad Corinth. XI, 13 quod *pseudoapostoli transfigurant se in Apostolos Christi. Et non mirum, ipse enim Satanas transfigurat se in Angelum lucis. Non est ergo magnum si ministri ejus transfigurentur velut ministri justitiæ : quorum finis erit secundum opera ipsorum.*

Nititur etiam habere Prophetas qui vaticinentur in spiritu suo. III Reg. XXII, 22 : *Ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum ejus.* Apocal. XVI, 13 : *Vidi de ore draconis, et de ore bestiæ, et de ore pseudoprophetæ spiritus tres immundos in modum ranarum.*

Nititur habere pseudoapostolos, Matth. XXIV, 11 : *Multi pseudoprophetæ surgent, et seducent multos.* Et nititur habere pseudomartyres, sicut dicit Eusebius in *historia ecclesiastica* quod multi hæretici passi sunt cum martyribus, et adhuc patiuntur pertinacia erroris sui. Et sic nititur habere cæteros gradus Ecclesiasticos, cupiens esse sicut Deus : ergo adhuc perdurat in peccato primo.

CONTRA : Sed c

In II canonica Petri, II, 11, super illud : *Ubi Angeli fortitudine et virtute cum sint majores,* dicit Glossa sic : « Ibi cruciabuntur iniqui, ubi Angeli mali, qui prius superbierant contra Deum, et inde puniti sunt, jam non portant, sed potius abjiciunt judicium superbiendi contra Deum, quod est exsecrabile adversum seipsos : quia pro illo graviter puniuntur, et territi magnitudine pœnarum jam ab illo judicio præsumptionis desistunt. » Ergo non adhuc perdurant in illo, sed desistunt.

SOLUTIO. Distinguendum est in appetitu dæmonis : potest enim comparari ad radicem sive ad iniquam voluntatem ex qua procedit : vel potest comparari ad objectum, sive ad altitudinem Dei in Solu

[1] Isa. XIV, 13.

quam procedit. Et primo modo adhuc dupliciter consideratur, scilicet quoad naturam voluntatis, et quoad iniquitatem quæ informat voluntatem. Si primo modo : tunc naturæ remorsus contradicit appetitui propter scintillam rationis, quæ synderesis vocatur : et quoad hoc, sicut dicit Glossa inducta, desistunt ab iniqua voluntate, et hoc est secundum quid tantum. Si autem comparatur ad iniquitatem voluntatis, secundum quod iniqua est, quæ rationem naturalem vincit in dæmone, et trahit ad actum : tunc adhuc idem usurpat sibi quod prius : non tamen in eodem, sed in simili, ut scilicet in malis habeat potestatem sicut Deus in bonis. Si vero comparatur voluntas ad objectum, iterum dupliciter attenditur. Voluntatis enim objectum est ipsum volitum : et hoc potest intelligi conjunctum culpæ tantum, vel conjunctum pœnæ per culpam. Et si primo modo : tunc non desistunt ab iniqua voluntate. Si secundo modo : sic decor justitiæ resultat in culpa punita : et quia displicet dæmoni omnis decor justitiæ, ideo sic desistit ab iniqua voluntate. Cujus etiam alia ratio est, quia sicut dicit Augustinus, pœnam horret natura bona : et quia dæmon naturæ bonæ est et intellectualis, in eo horret pœnam, et horrore pœnæ aliquando desistit ab iniqua voluntate, cum tamen culpa semper placeat ei.

Ad objectum ergo dicendum, quod auctoritates primo inductæ loquuntur de actu voluntatis comparato ad iniquam voluntatem, secundum quod iniqua est : et de comparatione voluntatis ad objectum conjunctum culpæ tantum, et non pœnæ : et sic superbia eorum semper ascendit et numquam desistit, et similitudinem Dei semper usurpat.

Glossa autem quæ est super epistolam Petri inducta in contrarium, loquitur de comparatione voluntatis ad naturam et ad scintillam rationis, et de comparatione voluntatis ad objectum cum culpa et pœna : et sic a superbiendo malus spiritus aliquando desistit.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum omni motu suo peccet Angelus malus [1] ?

Secundo quæritur, Utrum omni motu suo peccet ?

Et videtur, quod sic.

1. Glossa super primam epistolam ad Corinth. I, 10 : « Diabolus omnia male agit : » sed omnia mala agere, est omni motu peccare : ergo omni motu suo peccat.

2. Adhuc, Augustinus : « Tota vita infidelium peccatum est : » sed diabolus infideli deterior est : ergo multo magis tota vita diaboli peccatum est : ergo omni motu suo peccat.

3. Adhuc, Hoc videtur sonare nomen obstinationis in malo : obstinatus enim inflexibilis est a malo : ergo non facit nisi malum : non facere nisi malum, omni motu suo est peccare : ergo omni motu suo peccat.

4. Adhuc, Per opposita se habent vita boni Angeli et vita mali : sed vita boni Angeli, tota refertur ad gratiam et gloriam Dei : ergo vita mali Angeli, tota est contraria gloriæ et gratiæ : contrarium gratiæ et gloriæ Dei totum est peccatum : ergo vita mali Angeli, tota est peccatum : ergo omni motu suo peccat.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67, Art. 2. Tom. XXXIV.

3. Adhuc, Augustinus super epistolam primam ad Corinthios : « Sicut Christus agit omnia bene, ita diabolus agit omnia male. » Ergo omni motu suo peccat.

Sed contra. CONTRA :

Diabolus ad imperium Christi exivit ab obsessis. Luc. XI, 14 : *Erat* Jesus *ejiciens dæmonium, et illud erat mutum.* Et constat, quod illo motu quo Deo obedivit, non peccavit : ergo omni motu non peccat.

Solutio. SOLUTIO. Motus diaboli duplices sunt, secundum duplices potentias a quibus egrediuntur. Sunt enim in ipso potentiæ naturales, de quibus dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], quod « data illis naturalia nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. » Et sunt in eo potentiæ deliberativæ et rationales, ordinantes actus diaboli. Et hæ considerantur dupliciter, scilicet in se, prout fluunt a natura bona : et prout sunt informatæ peccato obstinationis in malo.

Dicendum igitur, quod motus qui egrediuntur a potentiis naturalibus, vel a potentiis deliberativis, secundum quod fluunt a natura bona, non semper mali sunt : et proprie loquendo nec boni sunt bonitate virtutis, nec mali malitia vitii. Motus autem qui egrediuntur de potentiis deliberativis, secundum quod stant in forma obstinationis in iniquitate, omnes mali sunt : qui etsi quandoque justi sunt secundum quod ordinantur a potestate Dei, quæ semper justa est, ut dicit Gregorius, tamen propter intentionem malam mali sunt : motus enim intelligentiæ, præcipue ex fine intento et informatur et denominatur.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa illa intelligitur quantum ad intentionem diaboli, quæ semper mala est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod Augustini auctoritas intelligitur, quod tota vita infidelium peccatum est, hoc est, in peccato : quia nullum peccatum sive modicum, sive grande, sine gratia remittitur, quam illi non habent : non tamen propter hoc quolibet motu suo peccant.

AD ALIUD dicendum, quod obstinatio in malo non mutavit naturam, sed intentionem : et ideo nihil prohibet, quin motibus naturalibus non peccet.

AD ALIUD dicendum, quod per oppositum se habent Angelus bonus et malus : sed in Angelo bono sunt etiam potentiæ naturales, a quibus actus egredientes indifferentes sunt, secundum quod hujusmodi : sed boni sunt bonitate gratiæ, hoc est, per informationem intentionis, sicut et motus diaboli et mali efficiuntur per intentionem informationis in malo.

AD ULTIMUM dicendum, quod Christus omnia bene egit : quia per gratiam unionis, qua unitus fuit deitati, per intentionem omnia retulit ad gratiam et gloriam Dei, et ad opus redemptionis : et diabolus omnia male, quia omnia refert ad Dei odium per intentionem obstinatam in malo.

Ad AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum quod hoc ipso quod Deo obedit exeundo de obessis, male agit, quia invitus fugit. Unde Augustinus super primam canonicam Joannis : « Nemo invitus bene facit, etsi bonum est quod facit. »

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Utrum culpa diaboli aliquid virtutis secum compatiatur [2] *?*

Tertio quæritur, Utrum culpa diaboli aliquid secum virtutis compatiatur ?

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67, Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

Et videtur, quod sic.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Quod secundum omnem modum bono privatum est nusquam nullo modo, nec erat, nec est, nec erit, nec esse potest [1]. » Ergo videtur, quod culpa dæmonis aliquid habet virtutis admixtum.

2. Si quis dicat, quod Dionysius loquitur ibi de bono quod convertitur cum ente, quod est bonum naturæ. CONTRA : Sic sequitur in littera ibidem : « Impudicus quamvis privatus est bono secundum irrationabilem concupiscentiam, in hoc quidem neque est, neque existentia concupiscit : in hoc tamen quod concupiscit, participat bonum secundum ipsam unitionis et amicitiæ obscuram resonantiam. » Ex hoc patet, quod Dionysius ponit bonum etiam in actu peccati : multo ergo magis in agente et faciente peccatum : actus enim peccati voluntarius est : et non potest participare bono, nisi virtutis, quia ad aliud bonum non est ordinatus : et opposita apta sunt nata fieri circa idem : bonum autem virtutis et malum peccati opposita sunt.

3. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Furor quidem participat bono, secundum ipsum moveri et desiderare, apparentia mala ad apparens pulchrum redigere et convertere. » Ex hoc iterum accipitur, quod in ipso furore bonum est quod desiderat furens : et hoc si compatiatur secum bonum virtutis, multo magis ipse qui furit, compatitur secum bonum virtutis alicujus.

4. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Pessimam vitam desiderans et optimam ipsi apparantem secundum ipsum desiderare et ad optimam vitam respicere, participat bonum. » Ex hoc etiam patet, quod in intentione mali aliquid boni sit : et ex hoc sequitur idem quod prius.

5. Adhuc, Jacob. II, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt*. Sed si credunt : vel credunt fide informi, vel fide formata. Et quodcumque detur, aliquid virtutis habent : quia fides informis virtus est : fides autem formata, perfecta virtus.

6. Adhuc, Ibidem dicitur, quod *contremiscunt*. Ergo timorem habent : aut ergo servilem, aut castum. Et quodcumque dicatur, donum sancti Spiritus est : ex fide enim non oritur nisi timor qui donum est Spiritus sancti : naturalis enim timor et humanus et mundanus non oriuntur ex fide. Donum autem Spiritus sancti aliquid virtutis est. Ergo malitia diaboli aliquid virtutis secundum se patitur.

7. Adhuc, Peccatum mortale in homine non repugnat virtuti politicæ : quia multi etiam infideles multas virtutes habent politicas, sicut dicitur de Philosophis, et sicut dicit Homerus in heroicis de Priamo et de Hectore. Unde Aristoteles in VII *Ethicorum* sic dicit : « Inquit Homerus de Hectore, quod valde fuit optimus, et propter conversationem honestatis, qua semper heroicas virtutes prætendit, non videbatur viri mortalis filius esse, sed Dei. » Cum ergo dæmones melioris naturæ sint, quam homo, videtur quod naturale bonum non sit ipsis adeo corruptum, quin patiatur secum aliquid virtutis ad minus politicæ.

8. Adhuc, Bonum divinum, quo scilicet Deus essentialiter, præsentialiter, potentialiter est in omnibus, non potest esse privatum a natura dæmonis : quia si hoc diceretur, dæmon in esse non salvaretur, sed decideret in nihil, sicut ex nihilo factus est. Cum ergo hoc bonum divinum majus sit omni bono virtutis, et natura dæmonis non obstante malitia compatiatur hoc secum, videtur quod multo magis compatiatur bonum virtutis secum, ad minus politicæ.

SOLUTIO. Dicendum, quod malitia dæmonis nihil compatitur secum virtutis, nec informis, nec formatæ, nec politicæ, nec theologicæ. Solutio.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod pro certo Dionysius loquitur de bono quod convertitur cum ente : et illud est ipsum esse rei : et ideo universaliter privatum tali bono, nihil est, sicut universaliter privatum esse, nihil est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de bono quod est pars beatitudinis, non simpliciter, sed secundum obscuram resonantiam, secundum quod dicitur, quod omnis homo appetit beatitudinem, et propter illam agit quidquid agit. Unde impudicus appetit dulcedinem amicitiæ, et delectabili tali frui : quod quidem delectabile (ut dicit Augustinus in libro II *Confessionum*) secundum aptum et pulchrum est in vera amicitia : in statera autem libidinis non est nisi secundum obscuram resonantiam : delectabile enim petit : quod quidem delectabile nihil delectationis haberet, nisi esset resonantia obscura summæ delectationis et summi boni. Et ideo talia bona vocat Augustinus *nutus summi boni :* sic dicens in libro X *Confessionum :* « Væ his qui diligunt nutus tuos pro te, non considerantes quid innuis ! »

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod bonum pacis et quietis in solo summo bono est secundum veritatem, sed illius resonantiam obscuram desiderat furens et irascens : ad hoc enim irascitur, ut repellat contrarium sibi nocens, quo repulso pacem habeat et quiescat. Propter quod Augustinus dicit quod bellum dicitur parvum bonum : quia eo quæritur bonum pacis et quietis, quod nutus et resonantia est summæ pacis et summæ quietis. Nec actus peccati ordinatus est ad bonum virtutis, secundum quod est actus, nisi in potentia valde remota : simpliciter autem privatus est bono virtutis, licet in ipso sit bonum quod est aliquis nutus et resonantia summi boni, quia aliter nullo modo esset appetibilis.

Ad 4. Per hoc etiam patet solutio ad sequens : quia illud expresse hoc dicit. Pessima enim vita nulli esset desiderabilis, nisi in ipsa esset nutus et resonantia summi boni, per quam pessimo desiderabilis efficitur talis vita.

Ad aliud dicendum, quod dæmones nec fidem informem, nec formatam habent : utraque enim est in voluntate electiva : quia dicit Augustinus, quod cætera potest homo nolens, credere non nisi volens : et utraque credit Deo propter se et super omnia, et utraque (sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1]) est lumen collocans credentes in prima veritate, et primam veritatem in ipsis. Et quod dicit Jacobus, quod *credunt*, credere illud non est actus virtutis fidei, sed est illius fidei de qua dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « opinio juvata rationibus fit fides. » Et sic dæmones ratione convicti et experimento pœnæ, credunt Deum esse ultorem iniquitatis.

Ad aliud dicendum, quod timore *contremiscunt :* sed ille timor, nec servilis est, nec initialis. Timor enim servilis removet ab actu peccati timore pœnæ, quamvis (ut dicit Gregorius) vivat in eo peccandi voluntas : et sequeretur opus, si speraretur impunitas. Dæmon autem non cessat ab actu peccati propter pœnam. Et quod contremiscit timens pœnam et judicium, non est nisi ex timore naturali, qui oritur ex tali fide, de qua paulo ante dictum est.

Ad aliud dicendum, quod licet dæmon nobilioris naturæ sit, quam homo, tamen bonum naturæ plus corruptum est in dæmone, quam in homine : est enim in dæmone corruptum secundum omnia quibus debebat ordinari ad bonum, hoc est, secundum rationem, et appetitum sive voluntatem, et quamcumque apparentiam boni. Secundum rationem enim (ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2]) malum ejus est furor irra-

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[2] Idem, Ibidem, cap. 4.

tionabilis, qua irrationabiliter exagitatur et irascitur contra omne bonum. Secundum appetitum (ut ibidem dicitur) malum ejus est demens concupiscentia, qua nulla mente frænatus malum concupiscit, et non bonum. Secundum apparens bonum, malum ejus est (ut ibidem dicitur) phantasia proterva, secundum quod phantasia non dicitur potentia animæ sensibilis, sed a φαίνω Græce, quod Latine sonat *appareo* : quia contra omne quod apparet in boni specie et ratione, protervit et repugnat. Et ideo non sequitur, si malum hominis compatiatur secum aliquid virtutis, quod etiam malum dæmonis secum aliquid virtutis compatiatur.

Ad ultimum dicendum, quod bonum divinum licet in se majus sit omni bono, tamen secundum actum hunc qui est continere et conservare, non ita repugnat naturæ corruptæ ad bonum sicut bonum virtutis. Et ideo non sequitur, si bonum divinum secundum continere et conservare, est in natura corrupta ad bonum, quod etiam bonum virtutis possit inesse.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS IV.

Quæ sit causa obstinationis diaboli in malo[1] ?

Quarto quæritur, Quæ sit causa obstinationis ejus in malo ?

Et videtur, quod hæc non sit in Deo.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Optimi est optima adducere[2]. » Sed obstinatio in malo de pessimis est. Ergo optimum non conducit ad eam : optimum autem est Deus : ergo Deus non conducit ad ipsam.

2. Adhuc, Augustinus : « Sapientis non est facere aliquid, quo opus suum fiat deterius : » sapiens autem est Deus : ergo non facit aliquid quo opus suum fiat deterius : sed per obstinationem in malo opus fit pessimum : ergo hanc non facit Deus.

3. Adhuc, In naturis sic est, quod causa efficiens alicujus secundum esse, confirmata et corroborata est causa confirmationis in illo et immobilitatis : sicut æqualitas humorum facit sanitatem, et eadem corroborata facit immobilitatem et confirmationem sanitatis : ergo in spiritualibus videtur debere similiter esse : sed in dæmone voluntas peccati fuit causa peccati : ergo eadem corroborata est causa obstinationis in peccato.

Contra : Sed contra.

1. Anselmus in libro de *Casu diaboli* dicit : « Illi Angeli qui maluerunt illud plus quod Deus illis nondum dare volebat, quam stare in justitia in qua facti erant, eadem justitia judicante, et illud propter quod illam contempserunt, nequaquam obtinuerunt, et quod tenebant bonum, amiserunt. Sic ergo distincti sunt Angeli, ut adhærentes justitiæ nullum bonum velle possint, quo non gaudeant, et deserentes illam, nullum bonum velle queant, quo non careant. » Ex hoc videtur, quod justitia Dei causa est obstinationis.

2. Adhuc, Prosper in libro de *Contemplativa vita* : « Illi Angeli qui se contra Creatorem suum typo superbiæ lethales hostiliter extulerunt, de superna cœli regione projecti sunt : quos divina sententia eo judicio condemnavit,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. V, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67. Art. 4. Tom. XXXIV.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

ut quia noluerunt perseverare cum possent, nec velint reparari neque possint : siquidem prævaricationis eorum fuit, quod irrevocabilis judicii animadversione percussi sunt. Et ad damnationem justissimam profecto pertinuit, quod facultatem redeundi ac voluntatem penitus amiserunt. » Ergo judicium Dei videtur esse causa obstinationis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod obstinatio dupliciter consideratur, scilicet ut affectus immobilis ad malum : et sic procedit a voluntate diaboli indurata, nec timore pœnarum retrahitur, nec pietate mollitur, sicut dicitur, Job, XLI, 15 : *Cor ejus indurabitur tamquam lapis, et stringetur quasi malleatoris incus.* Potest etiam considerari ut pœna, scilicet secundum quod est non posse redire ad bonum, quod maxima pœna est. Et hoc non potuit procedere, nisi a justo Dei judicio, secundum quod inflicta est : sicut omnis pœna peccati inflicta a Dei judicio procedit.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod obstinatio secundum quod est affectus immobilis in malo, non procedit ab optimo Deo, quia sic pessima est : sed secundum quod est pœna peccati, sic resplendet in ea decor justitiæ : et sic optima est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod secundum quod pœna est punitiva delicti, sapientis opus est, et non facit opus deterius, sed melius : quia iniquitas quæ non punitur, turpis est, et punita decore justitiæ resplendet : sicut dicit Ambrosius, quod « fur pulcher est in patibulo, et Judas sedet in inferno sicut gemma carbunculi in auro. »

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod hoc procedit secundum quod obstinatio est in genere culpæ, et est immobilis affectus in malo.

AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum, quod et Anselmus et Prosper loquuntur de obstinatione, secundum quod est pœna justissimo Dei judicio inflicta : justissimum enim est, quod Angelus qui deiformis intellectus erat, et nihil in se habuit quod inclinaret eum ad peccandum, sed propria electione spontanea elegit malum, in eo immobilis permaneret quod elegit Quod enim in hominibus est mors, ut dicit Damascenus, hoc est in Angelis casus. Unde sicut homo post mortem non potest reparari, ita nec Angelus post casum : tunc enim est tempus retributionis, non meriti.

MEMBRUM II.

In quid ceciderit Angelus malus quoad pœnam[1] ?

DEINDE quæritur, In quid cecidit quoad pœnam ?

Et non quæremus de pœnis exterioribus quæ sunt in inferno, hoc enim pertinet ad quæstionem de *inferno :* sed quæremus de his pœnis, in quas cecidit per peccatum. Sicut enim homo per peccatum cecidit in ignorantiam agendorum, et difficultatem operandi bene, et pronitatem ad malum, et passibilitatem a contrariis, quem si non peccasset, ut dicit Augustinus, nec ignis ureret, nec gladius scinderet, nec aqua submergeret. Ita dicitur de diabolo, quod incidit in pœnas ex peccato, scilicet ignem sentiendo et patiendo ab ipso, et a frigore similiter. Dicitur enim, Matth. XIII, 50, quod *ibi erit fletus et stridor dentium :* fletus ex flamma, stri-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. VIII, Art. 1 et seq. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I[am] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67, Art. 5. Tom. XXXVII.

dor dentium ex frigore. Et dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « malum dæmonis, est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva[1]. »

Et circa hoc necesse est duo quærere : omnia enim hæc in homine sunt circa sensibilem partem, et sine sensu impossibile est hoc fieri.

Quæremus ergo primo, si sensibilis potentia est in dæmone cum differentiis suis, quæ sunt sensus, et concupiscibilis, et irascibilis, et phantasia?

Et secundo, Qualiter hæc mala sunt in ipso?

Et quia etiam de pœnis et verme conscientiæ quæremus, tertio, Utrum synderesis secundum quam est vermis conscientiæ, est in dæmone?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum pars sensibilis sit in dæmone cum omnibus suis differentiis, quæ sunt sensus et appetitus, concupiscibilis et irascibilis?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Utrum sensus sint in dæmone?

Primo ergo quæritur, Utrum sensibilis pars cum suis differentiis sit in dæmone?

Et videtur, quod dæmoni insit sensibilis pars :

1. Cognoscit enim sensibilia secundum quod sensibilia sunt, ut in præhabitis determinatum est, hoc est secundum quod hic et nunc : hæc autem sine sensu cognosci non possunt : ergo videtur, quod dæmonibus insit sensitiva pars.

2. Adhuc, Constat, quod sentit calidum ab igne secundum contactum : hoc autem sine sensu tactus fieri non potest : ergo videtur, quod insit et sensus tactus.

3. Adhuc, Augustinus in libro XXI de *Civitate Dei* : « Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi incorporei, et nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo si eis nulla sint corpora spiritus dæmonum, imo spiritus dæmones, licet incorporei, tamen corporeis ignibus cruciandi : non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant, quæ constent spiritu et corpore : sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhærendo accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam[2]. »

4. Adhuc Isidorus : « Multa noverunt Angeli per experientiam, quæ a principio non cognoverunt[3] : » experientia autem non est nisi secundum partem sensibilem : ergo potentiam sensitivam habent.

5. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[4], dicit, quod in dæmonibus est phantasia proterva : phantasia

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. Augustinus, Lib. XXI de Civitate Dei, cap. 10.

[3] S. Isidorus, Lib. de Summo bono, cap. 1.

[4] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

non est nisi in parte sensitiva : ergo partem habent sensitivam.

6. Adhuc, Gregorius dicit, quod illusiones phantasticæ in somnis fiunt per dæmones : cum ergo nihil det nisi quod habet, dæmon habet phantasiam : et non habet nisi secundum partem sensitivam : ergo habet partem sensitivam.

7. Adhuc, Augustinus in libro VIII de *Civitate Dei* : « Universi mundi corpus, figuras, qualitates, ordinatumque motum et elementa disposita a cœlo usque ad terram, et quæcumque corpora in eis sunt sive omnem vitam, vel quæ nutrit et continet, qualis est in arboribus : vel quæ hæc habet et cum hoc sentit, qualis est in animalibus : vel quæ hæc habet et intelligit, qualis est in hominibus : vel quæ nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, sentit, intelligit, qualis est in Angelis[1]. » Et ex hoc accipitur, quod in Angelo est et vegetativa et sensitiva : cum ergo omnia naturalia retinuerit dæmon, et vegetativam et sensitivam habet.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod omnis sensus est secundum consonantiam organi corporei et harmoniam : nulla harmonia organi corporei est in dæmone : ergo nullus sensus nec interior nec exterior : ergo nec pars sensitiva.

2. Adhuc, Intelligentia angelica secundum naturam excellentior est, quam intelligentia humana : sed homo secundum partem intellectivam nullius sensus susceptibilis est : ergo multo minus susceptibilis est intelligentia angelica.

3. Adhuc, Forma sensibilis corporalis est : et oportet proportionem esse inter susceptibile et susceptum : ergo videtur, quod non suscipiatur, nisi in organo corporeo : angelica natura est tota spiritualis : ergo nullam potentiam habet susceptivam sensibilium specierum.

SOLUTIO. Dicendum, quod in Angelo non est potentia sensitiva secundum naturam : Angeli enim natura tota intellectualis est, et per consequens simplex, et incorporea : et ab illa impossibile est fluere potentiam corpoream, qualis est sensitiva tam interior quam exterior.

Unde rationes in contrarium adductæ, procedunt.

AD PRIMUM autem dicendum, quod Angelus, et dæmon non cognoscunt sensibilia prout sunt hic et nunc, per sensum, sed per intellectum per species formarum, quæ sunt similitudines artis qua facta sunt sensibilia, ut in antehabitis in quæstione, *Qualiter Angeli cognoscunt sensibilia*, determinatum est[2].

AD ALIUD dicendum, quod calidum ab igne non percipit sensu tactus, sed potius specie intellectus, prout percipit speciem flammæ secundum quod est ultrix iniquitatis : quam speciem accipit a virtute justitiæ divinæ, cujus est proprium instrumentum ulciscens peccatum in peccatoribus.

AD ALIUD dicendum, quod Augustinus vocat miros modos, quibus corporalis ignis affligit spiritus incorporeos : quia species corporea ignis non adhæret eis ut corporea sensibiliter : sed, ut dictum est, adhæret eis intelligibiliter ut ulciscens et insequens iniquitatem. Et ideo est, quod ab ignibus sumunt pœnam, et non dant ignibus vitam : nullus enim actus vitæ est circa tales species, sed tantum ab ipsis est afflictio passionis in quam inciderunt ex demerito iniquitatis.

AD ALIUD dicendum, quod hæc est falsa, quod experientia non est nisi circa partem sensitivam : licet enim expe-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VIII de Civitate Dei, cap 6.

[2] Cf. Supra, Tract. IV, Quæst. 14, Membr. 3, Art. 1.

rientia sit singularium cognitio, in Angelo tamen non est per sensum, sed per intellectum : talis enim cognitio singularium (ut paulo ante dictum est) prout sunt hic et nunc, ab Isidoro vocatur experientia.

Ad aliud dicendum, quod phantasia non dicitur in dæmonibus esse, prout est potentia sensibilis, sed prout obscuratio intelligibilis : intelligibile enim quod in lumine intelligentiæ clarum est, consideratum sub nebula peccati obscurantis intellectum, obscurum est, et hoc vocatur *phantasia* in dæmonibus.

Ad dictum Gregorii dicendum, quod dæmones faciunt illusiones in somnis, ordinando et confundendo et perturbando phantasmata, quæ sunt in sensibili anima somniantis, et non immitendo phantasmata quæ in seipsis habeant.

Ad ultimum dicendum, quod Augustinus non intendit dicere, quod Angeli habeant vegetabilem et sensitivam partem ut nutrientia et sentientia, sed quod habent eam secundum actum vegetandi et sensibilia percipiendi, sicut potentia superior habet ea quæ sunt inferioris (ut dicit Dionysius) excellenter et eminenter.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Utrum dæmones habeant concupiscibilem et irascibilem, quæ a Philosophis dicuntur inesse secundum partem sensibilem[1] ?

Juxta hoc ulterius quæritur, Utrum dæmones habeant concupiscibilem et irascibilem, quæ a Philosophis dicuntur inesse secundum partem sensibilem ?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Dionysius, quod inest eis demens concupiscentia : et hoc adjectivum, *demens*, non diminuit concupiscentiam, sed auget : et ubi est actus, ibi est potentia : ergo concupiscentia cum sit actus concupiscibilis, ostendit eis inesse concupiscibilem.

Eodem modo probatur, quod inest eis irascibilis. Furor enim actus est irascibilis : et ubi est actus, ibi est potentia. Dicit autem Dionysius, quod inest eis furor irrationabilis.

2. Adhuc, Quæ per naturam insunt omnibus Angelis, hæc etiam insunt dæmonibus : sed multipliciter probatur, quod concupiscibilis et irascibilis insunt per naturam omnibus Angelis. Primo, quia per concupiscibilem est appetitus boni, per irascibilem fuga mali : hæc autem per naturam insunt omnibus Angelis : ergo irascibilis et concupiscibilis insunt eis. Secundo, quia Angeli boni diligunt nostram salutem, et Angeli mali irascuntur. Apocal. xii, 12 : *Descendit diabolus ad vos, habens iram magnam.* Dilectio autem et ira non insunt, nisi secundum concupiscibilem et irascibilem. Ergo concupiscibilis et irascibilis insunt Angelis tam bonis, quam malis per naturam. Tertio, quia boni Angeli habent gaudium, et mali tristitiam : et hæc non insunt nisi secundum concupiscibilem et irascibilem. Quarto, In libro de *Spiritu et anima* dicitur, quod trinitas secundum quam anima assimilatur Deo, est rationabilitas, concupiscibilitas, et irascibilitas : Angelus autem similior est Deo, quam anima rationalis. Ergo hæc tria magis sunt in Angelo, quam in anima rationali. Quinto, quia Glossa, Exod. xxvi, 32, super illud : *Appendes velum ante quatuor columnas :* « Qua-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I[a] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 61, Art. 7. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

tuor columnæ ante quas appensum est velum, sunt potestates cœli quatuor virtutibus eximiis præditæ, scilicet fortitudine, temperantia, prudentia, justitia quæ aliter servantur in cœlis ab Angelis et animabus sanctis, et aliter hic. » Et ibidem dicit Glossa, quod angelici spiritus quatuor virtutes colunt plenarie : sed virtutes istæ non insunt, nisi secundum tres potentias, scilicet rationalem, concupiscibilem, et irascibilem : ergo istæ tres potentiæ insunt omnibus Angelis et bonis et malis per naturam. Sexto, Constat, quia in Angelo est motus in verum, et motus in bonum, et motus in arduum : et ista non sunt nisi secundum rationalem, et concupiscibilem, et irascibilem : ergo istæ tres potentiæ insunt omnibus Angelis et bonis et malis.

Sed contra. CONTRA :

1. Damascenus et Gregorius Nyssenus lætitiam dividunt in animalem, et corporalem : neutra convenit Angelis : ergo nec concupiscibilis, cujus est actus lætitia vel passio.

2. Adhuc, Secundum Aristotelem, concupiscentia non est sine protensione sanguinis et spiritus et caloris in concupiscibile : talium nihil est in Angelis : ergo nec concupiscibilis.

3. Adhuc, Ita, ut dicit Damascenus accensio est sanguinis circa cor ex evaporatione fellis : nihil talium est in Angelis : ergo nec irascibilis.

4. Adhuc, Augustinus in libro IX de *Civitate Dei*[1], quatuor passiones naturales, scilicet tristitiam, gaudium, spem, et timorem vocat perturbationes : perturbatio autem secundum naturam non convenit Angelis : ergo istæ quatuor passiones non conveniunt Angelis secundum naturam : ergo nec vires secundum quas insunt : hæ autem sunt concupiscibilis et irascibilis : ergo istæ vires non insunt Angelis per naturam, sive bonis, sive malis.

5. Adhuc, Non videtur esse verum quod dicit Glossa super Exodum. Dicit enim Beda, quod fortitudo est in perferendis molestiis, et temperantia in coercendis delectationibus pravis, prudentia in præcavendis insidiis : quorum nihil convenit Angelis secundum naturam : ergo nec potentiæ secundum quas insunt istæ virtutes : illæ autem sunt concupiscibilis et irascibilis : ergo concupiscibilis et irascibilis per naturam non insunt Angelis, nec dæmonibus.

SOLUTIO. Ad hanc quæstionem antiqui responderunt, dicentes, quod concupiscibilis et irascibilis dupliciter dicuntur, scilicet proprie, et communiter. Communiter omnis appetitus boni in quo protenditur voluntas in bonum, sive ille appetitus ordinatus sit ratione, sive non, dicitur *concupiscibilis* : et hanc dixerunt esse concupiscibilem humanam ut humanam. Proprie vero sive stricte dicitur *concupiscibilis* desiderium sensibile, in quo in apparens bonum sibi protenditur calor naturalis cum motu sanguinis et spiritus in sibi bonum : et hanc dixerunt esse concupiscibilem brutalem, quam communem habent homines et bruta animalia,

Similiter distinxerunt irascibilem, scilicet quod communiter dicta *irascibilis* dicitur omnis insurrectio appetitus contra malum et in arduum, sive sit ex ordine rationis, sive non : et hanc dixerunt esse irascibilem humanam ut humanam, in qua ut in subjecto proprio fortitudo virtus est. Proprie autem dicta sive stricte *irascibilis*, est insurrectio contra apparens nocivum cum ebullitione sanguinis et caloris : et hanc dixerunt esse communem homini et brutis. Et hæc distinctio bona est et tenenda.

Dicendum ergo, quod nihil prohibet concupiscibilem et irascibilem primo modo dictas, secundum quosdam actus ordinatos a ratione inesse Angelis per naturam. Sed concupiscibilem et irascibilem se-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. IX de Civitate Dei, cap. 4.

cundo modo dictas, nullo modo concedendum est posse inesse Angelis.

7. Et per hoc patet solutio ad duo prima : quia illa omnia procedunt de concupiscibili et irascibili ordinatis a ratione, in quibus nullus motus est caloris vel sanguinis vel spiritus animalis.

1. Ad primum quod contra hoc objicitur, dicendum, quod Damascenus et Gregorius ibi non loquuntur nisi de lætitia, quæ est concupiscibilis stricte dictæ.

2. Per idem patet solutio ad sequens : quia de eodem procedit.

3. Ad aliud dicendum, quod iram definit ibi Damascenus, prout est passio irascibilis stricte dictæ, quæ est communis homini et brutis.

4. Per idem patet solutio ad dictum Augustini sequens : quia passiones naturales non dicuntur perturbationes, nisi secundum quod communes sunt hominibus et brutis : propter quod, sicut Augustinus ibidem dicit, « Stoici probant tales perturbationes non cadere in sapientem. »

5. Ad ultimum dicendum, quod verum est quod dicit Glossa : fortitudo enim in Angelis, ut dicit Augustinus, est fortiter adhærere amato : prudentia, prudenter adhærere amato : temperantia, amore casto adhærere amato. Et hoc dicit Augustinus in libro de *Moribus*, et in libro IX de *Civitate Dei*. Et Beda non loquitur de istis virtutibus, nisi secundum quod sunt in nobis qui adhuc animales sumus, et non glorificati, secundum statum in quo nobis est lucta contra carnem et sanguinem.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Qualiter hæc mala sunt in dæmone, scilicet furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva ?

Secundo quæritur, Qualiter hæc mala sunt in ipso dæmone ?

Videtur enim, quod in dæmonibus non sit furor irrationabilis.

1. Irrationabilis enim furor dicitur a privatione potentiæ, et illa non privantur : aut a privatione habitus rationis, et illo similiter non privantur, quia concreatus est eis, et sub illo cognoscunt cognoscibilia in inferioribus. Aut dicitur a privatione actus, et illo similiter non privantur, si enim furit dæmon, non furit nisi secundum potentiam motivam : et illa non movetur, nisi fiat ei initium a cognitiva : semper ergo actus rationis in quem furendum est, præcedit furorem : numquam ergo est furor irrationabilis a privatione actus rationis.

2. Similiter, Videtur quod malum dæmonis non sit demens concupiscentia. Concupiscentia enim (quæ est in actu concupiscendi) motus est motivæ vel communiter vel proprie dictæ : et hæc non movetur, nisi a mente fiat ei nuntium a concupiscentia : ergo neque privatur mens secundum quod potentia est, nec secundum quod habitus est, nec secundum quod est actus : et sic videtur, quod demens concupiscentia non sit malum dæmonis.

3. Similiter, Videtur quod nec phantasia proterva. Phantasia enim pars sensibilis animæ est, quæ non est in dæmone, sicut paulo ante habitum est : et sic nullum eorum (quæ dicit Dionysius) malum dæmonis videtur esse.

Solutio. SOLUTIO. Hæc tria sunt malum dæmonis secundum ordinem dæmonis in bonum in quo corruptus est per peccatum. Perfectus enim ordo in bonum consistit in tribus in rationali creatura, ut scilicet optime ordinetur contra malum secundum fugam, et optime in bonum eligendum et faciendum, et optime in verum secundum intellectum dirigentem, et contra malum et in bonum. Et contra primum ordinem est furor irrationabilis, contra secundum demens concupiscentia, contra tertium phantasia proterva.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod *furor irrationabilis* non dicitur a privatione potentiæ rationis, nec a privatione habitus rationis, nec a privatione actus qui est nuntiare contra quod furendum sit vel irascendum : sed dicitur a privatione ordinis rationis. Rationis enim est ordinare motivam in omni actu suo, ut ordinate moveatur. Unde deberet ordinare, quod dæmon non irasceretur malo : tunc enim esset ira per zelum quæ ordinata est et bona. Nunc autem per corruptionem peccati inordinato motu irascitur bono et furit contra ipsum : et a privatione talis ordinis dicitur furor irrationabilis.

Ad 2. AD ID quod objicitur de *demente concupiscentia*, fere eodem modo respondendum est. Mens enim grammatice a *metior, metiris* derivatur, ut dicit Damascenus : sed secundum quod dicit Aristoteles in X *primæ philosophiæ*, sapiens mensura est omnium : quia sicut idem dicit in primo *primæ philosophiæ*, sapientis est ordinare : et sicut dicit in VII *Ethicorum*, continentia est mora in mente. Unde mentis est ordinare et mensurare quid et quantum debeat concupisci, et qualiter quodlibet. Et quia in dæmone his actibus privatur mens : concupiscit enim malum, et odit bonum, et multum concupiscit malum, et perverso ordine rationis et mentis : ideo a tali corruptione dicitur *demens concupiscentia*, et non a privatione mentis secundum quod potentia est, neque a privatione mentis secundum quod habitus est, nec a privatione omnis actus mentis, sed illius qui dictus est, secundum quod mentis est ordinare et mensurare ea quæ concupiscenda sunt secundum quid, et quantum, et qualiter, ut dictum est.

AD ID autem quod objicitur de *phantasia proterva*, dicendum quod phantasia non sumitur ibi secundum quod est potentia sensibilis animæ : sed a similitudine per translationem corruptus intellectus ad verum, dicitur *phantasticus*. Sicut intelligibile in phantasmate acceptum, obscuratum est appenditiis materialibus, ut dicit Avicenna, et lumine intelligentiæ non perlustratur, nisi separatum ab illis : ita intellectus dæmonis obscuratus per peccatum, non accipit verum quod intelligibile est, nisi in umbra corruptionis peccati : et cum ex ratione non possit contra verum negando, quia, sicut dicitur in apocrypho Esdræ, III, 12 : *Super omnia vincit veritas,* tamen potervit ex malitia contra verum : et hoc malum accidit ei ex peccato quod incidit, quia cum ante peccatum deiformis esset intellectus, et lumen veritatis in lumine divino acciperet, sicut dicitur, Psal. XXXV, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen :* modo corrupto intellectu per peccatum, umbroso accipit intellectu, et ideo protervit contra ipsum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum synderesis sit in dæmone?

Tertio quæritur de synderesi, Utrum ipsa sit in dæmone? quia secundum eam est vermis conscientiæ.

Et videtur, quod non.

1. Si enim esset in dæmone, tunc per naturam esset in ipso : et cum una natura sit boni et mali Angeli, tunc etiam esset in bono Angelo : hoc autem non videtur : synderesis enim, ut dicit Gregorius, proprium actum habet remurmurare malo, et hunc non habet in bono Angelo, quia non habet malum : nec habet in malo, quia non remurmurat malo, sed placet ei : ergo secundum actum proprium nec est in bono nec in malo : omnis autem potentia inest secundum actum proprium : ergo videtur, quod potentia, quæ dicitur *synderesis*, nec sit in bono, nec in malo Angelo.

2. Adhuc, Hieronymus super principium Ezechielis, super illud : *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor*[1] : dicit, quod « per faciem aquilæ significatur synderesis in homine : » et non attribuit ipsam Angelo : ergo videtur, quod Angelis non conveniat.

3. Adhuc, Ibidem dicit Hieronymus, quod « synderesis data est homini in adjutorium resurgendi de peccato : » Angelus non resurgit a peccato, quia bonus non peccavit, et malus reparari non potest : ergo videtur, quod synderesis non in insit Angelis.

4. Adhuc, Gregorius super illud Job, I, 15 : *Evasi ego solus, ut nuntiarem tibi* : dicit, quod « synderesis est scintilla conscientiæ, quæ remurmurat malo, et nuntiat malum quod factum est. » Si ergo conscientia non est in Angelo, sequitur quod nec scintilla conscientiæ, nec synderesis.

Quod autem conscientia non sit in Angelo, probatur sic : A quocumque removentur omnes differentiæ alicujus communis, ab illo eodem removetur illud commune : sed differentiæ conscientiæ, sunt recta et erronea, sana et cauteriata, tranquilla et perturbata : et omnes hæ differentiæ removentur a natura angelica. Natura enim angelica secundum se recta est per deiformem intellectum : et ideo non indiget rectificante conscientia. Similiter secundum se ordinata est, licet secundum electionem liberi arbitrii inordinata sit in dæmonibus. Similiter secundum se sana est, nusquam cauteriata, et secundum se tranquilla, et non perturbata. Frustra ergo daretur ei conscientia ad hos actus : et in operibus divinis nihil est frustra : ergo videtur, quod non sit eis data conscientia : ergo nec synderesis, quia synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicit Gregorius.

CONTRA : Sed contra.

1. Basiliussuper principium Proverbiorum dicit, quod « synderesis est naturale judicatorium, in quo scripta est lex naturalis. » Tale judicatorium de faciendis et non faciendis est in Angelis tam bonis, quam malis. Ergo synderesis est in Angelis.

2. Adhuc, Gregorius super Job : « Synderesis est scintilla conscientiæ, quæ inclinat ad bonum, et remurmurat malo : » talis inclinatio ad bonum et remurmuratio convenit naturæ angelicæ : ergo synderesis convenit naturæ angelicæ.

3. Adhuc, Gaudium et delectatio sunt in conscientia boni : et hoc convenit et pertinet ad beatitudinem boni Angeli : ergo synderesis et conscientia secundum hunc actum conveniunt bono Angelo.

4. Adhuc, Tristitia et remorsus conscientiæ sunt secundum conscientiam mali, ita quod (sicut dicit Aristoteles in IX *Ethicorum*) aliquando non invenientes in seipsis unde delectentur, interficiunt seipsos. Unde, Sapient. XVII, 10 : *Semper præsumit sæva, perturbata conscientia.* Et hoc pertinet ad damnationem peccati per ordinem justitiæ divinæ : ergo hoc debet esse in Angelo malo : ergo et synderesis.

5. Adhuc, Synderesis et prohæresis ejusdem ordinationis sunt : prohæresis enim habitus est intelligibilis, regens in eligentia eligendorum : synderesis autem

[1] Ezechiel, I, 10.

est potentia habitualis, habitu intellectivo regens in his quæ secundum ordinem naturalem et rectum appetenda vel fugienda sunt : propter quod dicit Philosophus in primo *Ethicorum*, quod prohæresis alicujus boni operativa esse videtur : prohæresis est in Angelis : ergo et synderesis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, sicut dicitur, Isaiæ, LXVI, 24 : *Vermis eorum non morietur*. Sicut dæmones habent afflictionem ignis : ita etiam habent afflictionem ex remorsu conscientiæ, sive synderesis murmurantis contra malum, et remordentis peccantem. Unde concedendum est, quod synderesis est in bonis et in malis Angelis, sed in bonis ad jucunditatem conscientiæ, in malis autem ad afflictionem et tristitiam ejusdem conscientiæ.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod in bono Angelo est synderesis non secundum remurmurationem vel remorsum, sed ad jucunditatem et delectationem conscientiæ : in malis autem est secundum remorsum et afflictionem. Illud vero pertinet ad beatitudinem bonorum, et istud ad condemnationem malorum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod Hieronymus vult, quod synderesis differenter sit hominibus et Angelis : quia synderesis secundum omnes actus convenit homini, et non secundum omnes suos actus Angelo.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod secundum actum qui est resurgere de peccatis, non convenit Angelis, sed secundum alios actus qui dicti sunt.

Ad 4. AD ALIUD dicendum, quod secundum actus illarum differentiarum omnes, synderesis est in homine, et non in Angelo : sed secundum alios actus secundum quos est naturale judicatorium, et facit jucundari in bono in conscientia, et afflictionem in malo perpetrato, est in Angeli : secundum primum quidem in ipsa natura angelica, et secundum secundum in bonis Angelis, et secundum tertium in malis Angelis.

Ad QUÆ in contrarium sunt adducta, conceduntur et procedunt.

MEMBRUM III.

In quid ceciderit Angelus malus quoad locum[1] *?*

DEINDE quæritur, In quid malus Angelus cecidit quoad locum ?

Et dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Solet quæri*, quod « in istum caliginosum aerem ceciderunt : » quotidie tamen descendunt in infernum, qui animas impiorum illuc deferunt, et ibi cruciant. De Lucifero etiam dicit, quod quidam opinantur, quod in inferno religatus sit, et ad nos tentandos modo ante tempora Antichristi accessum non habeat.

CONTRA hoc tamen objicitur.

1. II Petr. II, 4, dicitur, quod *rudentibus inferni detracti sunt*, qui trahunt in infernum, non in istum aerem.

2. Adhuc, Locus pœnarum æternarum infernus est : dæmones autem condemnati sunt ad pœnas æternas : ergo videtur, quod ceciderunt in infernum.

3. Adhuc, Summæ superbiæ per rationem condemnantis justitiæ debetur infimus locus : infimus locus infernus est : ergo summa superbia eorum projecta est in infernum.

Sed CONTRA :

1. II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Solet autem quæri*, dicitur, quod « in istum caliginosum aerem projecti sunt. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 67. Art. 6. Tom. XXXIV.

2. Adhuc, Apocal. XII, 9 : *Projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas,... et projectus est in terram, et Angeli ejus cum illo missi sunt.* Et, ibidem, ℣. 12 : *Væ terræ et mari, quia descendit diabolus ad vos, habens iram magnam.*

3. Adhuc, Videtur quod alium locum sui casus habuerunt ante passionem Domini, et alium post, et alium in die judicii. Apocal. XX, 1 et seq. : *Et vidi Angelum descendentem de cœlo, habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas, et ligavit eum per annos mille : et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum.* Et infra, ℣. 7 : *Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog et Magog.* Ergo videtur, quod ante tempus Incarnationis fuit in mundo cum hominibus, et per totum tempus gratiæ (quod per mille annos significatur) religatus sit in abysso, et tempore Antichristi iterum futurus in mundo cum hominibus.

Solutio. Dicendum, quod duplex est locus in quem cecidit dæmon. Unus secundum debitum culpæ superbiæ suæ. Alter secundum ordinem providentiæ divinæ, quæ etiam malum quod fit, ut dicit Augustinus, fieri non permitteret, nisi sciret quæ bona ex malo facto eliceret. Et de talibus dicit Gregorius, quod « Deo militat etiam id quod per malitiam voluntatis contrariatur et obstat. » Primus locus casus, est profundum inferni : talis enim locus quia intimus est, tantæ superbiæ debetur. Isa. XIV, 15 : *Verumtamen ad infernum detraheris, in profundum laci.* Secundus locus est iste caliginosus aer, in quo usque ad diem judicii in exercitio tentationis hominum continentur. Hoc enim bonum, quod est exercitium virtutis Sanctorum, elicuit providentia divina de tanto malo.

Primo igitur modo procedunt primæ rationes : quia procul dubio tantæ superbiæ demerito debebatur intimus locus : ut scilicet de summo loco luminis, hoc est, de cœlo empyreo in carcerem imarum tenebrarum detruderetur, perpetuis ignibus affligendus. Verumtamen est, quod quantum ad exercitium tentationis diversas habet potestates. Ante tempora enim Antichristi dicitur habere religatam potestatem : eo quod in deserto tentavit Christum, et victus est [1]. Et in passione tentavit impedire passionem Christi, et iterum victus est : ubi apparuit uxori Pilati, et voluit impedire passionem Christi [2] : unde tunc superatus minorem habuit potestatem. Tempore vero Antichristi, sicut dicitur, II ad Thessal. II, 10 et 11 : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati :* dicitur solvendus esse ad ministerium Antichristi, relaxata sibi potestate.

Et quantum ad hunc ordinem providentiæ procedunt rationes in contrarium adductæ.

Et per hoc patet solutio ad totum.

[1] Matt. IV, 1 et seq.

[2] Matth. XXVII, 19.

TRACTATUS VI.

DE PRÆLATIONE ANGELORUM TAM BONORUM QUAM MALORUM.

Deinde ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Et sicut inter bonos Angelos alii aliis præsunt*, quæritur de prælatione Angelorum tam bonorum quam malorum.

Et quæruntur hic duo, scilicet qualiter Angelus præest Angelo tam bonus quam malus ?

Et qualiter Angelus tam bonus quam malus præest animæ rationali ? Hæc enim et revelationem accipit ab Angelo bono, et illusionem ab Angelo malo.

QUÆSTIO XXVI.

Qualiter Angelus tam bonus quam malus præest Angelo ?

Circa primum quæruntur duo, scilicet qualiter bonus Angelus præest bono, et malus malo ?

Secundo, Quis sit actus superioris in inferiorem ?

MEMBRUM I.

Qualiter Angelus præsit Angelo ? Et si bonus bono, et malus malo præest, utrum præsit per naturam vel per gratiam[1] *?*

Ad primum objicitur sic :

Videtur enim, quod Angelus non de-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VI, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst 68, Art. 1 et 2. Tom. XXXIV.

beat præesse Angelo per naturam institutam.

1. Subjectio enim vel servitus est, vel simile aliquid servituti : et hoc inductum est ex peccato : sicut patet, Genes. IX, 25, ubi Noe dixit propter peccatum derisionis filii : *Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis.* Ubi dicit Gregorius in Glossa, quod « natura omnes homines æquales genuit : et ideo contra naturam est superbire, et hominem homini velle præesse. » A simili ergo cum Deus omnes Angelos in hoc æquales constituit, quod omnes naturæ rationales sunt et deiformis intellectus, superbire est contra naturam Angeli, et similiter, quod Angelus Angelo præsit.

2. Adhuc, II *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Et sicut in prædictis*, dicit Magister sic : « Omnes Angeli quædam com« munia et æqualia habebant. Quod spi« ritus erant, quod indissolubiles, et « immortales erant, commune omnibus « erat et æquale. » In æqualibus, autem non est gradus superioritatis et inferioritatis : contra naturam ergo est, si unus alteri supponatur, et unus alii præferatur.

3. Adhuc, Cum naturæ completio sit gratia, et gratiæ completio sit gloria : si per naturam unus prælatus esset alteri, et unus subjectus alteri, hoc completius esset post acceptam gratiam, et completissimum in perfecta gloria : erit autem perfectissima gloria post diem judicii, quando tota ruina Angelorum erit ex numero electorum restaurata : sed tunc evacuabitur omnis prælatio. I ad Corinth. XV, 24 : *Cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.* Ubi Glossa Augustini dicit : « Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsunt: sed in futuro omnis evacuabitur prælatio. » Ergo a destructione consequentis, non est de natura angelica, quod unus Angelus præsit, et alter subsit.

1. PROPTER hoc quæritur, Utrum ex gratia hoc habeant, quod unus alteri præest ?

Et videtur, quod non : quia sicut jam dictum est, si ex gratia esset, in futuro non evacuatur, perfectio enim gratiæ non evacuaretur, sed completur per gloriam. I ad Corinth. XIII, 8 : *Charitas numquam excidit.*

CONTRA : Sed contra.

1. Gregorius super Ezechielem XXVIII, 12, super illud : *Tu signaculum similitudinis*, dicit sic : « Dum Lucifer cunctis Angelorum agminibus prælatus fuit, eorum comparatione clarior fuit. » Et paulo post, ibidem, « Tanta species illum pulchriorem reddidit, quanta illum supposita multitudo decoravit. » Ergo per naturam præpositus fuit omnibus aliis : gradus ergo prælationis in Angelis sunt per naturam.

2. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Consideret homo quid ipse superbiendo de elationis suæ culpa passurus sit, dum superbienti illi Deus parcere noluit, quem creando in gloria tanto culmine virtutis elevavit. Consideret quid et in terra elatus mereatur, si et prælatus Angelus Angelis in cœlo prosternitur. » Et ex hoc accipitur, quod in primo statu conditionis naturæ angelicæ Angelus Angelis prælatus fuit.

3. Adhuc, Videtur quod hoc habeant ex gratia. Gregorius super illud Apostoli, I ad Corinth. XV, 24 : *Cum evacuaverit*, dicit sic : « Hominibus Angeli, Angelis Archangeli, Deus autem omnibus præest per naturam et gratiam : » Ergo Angelis Archangeli, et hominibus Angeli præsunt per naturam et gratiam.

ULTERIUS quæritur, Si malus Angelus præest malo Angelo ? Quæst. 2.

Et videtur, quod non.

1. Ordo enim secundum rationem boni determinatur, et per malitiam a ratione boni cecidit : ergo et a gradu prælationis.

2. Adhuc, Si ita esset, tunc qui plus peccavit, subjiciendus esset in prælatione

omnibus aliis, hoc enim exigeret demeritum iniquitatis suæ : sed hoc non est verum, adhuc enim Lucifer dicitur princeps dæmonum, et habetur, Matth. xxv, 41 : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Ubi alii dæmones non dicuntur Angeli ejus ex creatione, sed ex subjectione potestatis. Similiter adhuc dicitur princeps mundi hujus, Joan. xii, 31 : *Princeps hujus mundi ejicietur foras.* Similiter dicitur princeps tenebrarum [1] : quorum nihil posset esse secundum ordinem justitiæ divinæ, si in malis Angelis essent gradus prælationis.

3. Adhuc, Si secundum ordinem justitiæ divinæ inter malos essent gradus prælationis, tunc qui plus peccavit, aliis esset tradendus ad torquendum : et e contra est : ergo videtur, quod in malis non sit gradus prælationis.

Sed contra. CONTRA :

1. II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *Et sicut inter bonos*, dicit sic : « Habent « quoque secundum modum scientiæ « majoris vel minoris, prælationes alias « majores vel minores. Quidam enim uni « provinciæ, alii uni homini, alii uni vi- « tio præsunt. Unde dicitur spiritus « superbiæ, spiritus luxuriæ, et hujus- « modi : quia de illo vitio maxime potest « homines tentare, a quo denominatur. »

2. Adhuc, Ibidem, « Inde etiam est, « quod nomine dæmonis divitiæ nuncu- « pantur, scilicet mammona. Est enim « Mammon nomen dæmonis : quo no- « mine vocantur divitiæ secundum Syram « linguam. Hoc autem non ideo est, quod « diabolus in potestate habeat dare vel « auferre divitias cui velit : sed quia eis « utitur ad hominum tentationem et de- « ceptionem. »

3. Adhuc, Josue, xi, 19, super illud : *Omnes bellando cepit* : Glossa adamantina sic dicit : « Non est putandum, quod unus fornicationis spiritus seducat eum qui in Britannia fornicatur, et illum qui in Judæa, vel aliis locis, neque unum esse spiritum iræ, qui in diversis locis diversos homines exagitat : sed puto magis spiritum fornicationis unum esse, et innumeros qui in hoc ei officio pareant, et per singulos homines diversos spiritus esse sub uno militantes, qui eos ad hujusmodi peccata sollicitent. Similiter iracundiæ principem unum esse arbitror, et innumeros sub ipso, et idem de cæteris peccatis. Ideo non unus principatus dicitur esse ab Apostolo [2], sed plures, contra quos nobis pugna est. »

SOLUTIO istorum fundanda est super quoddam verbum, quod dicit Magister in libro secundo *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Hic considerandum est*, ubi dicit : « Ordo Angelorum dicitur multitudo « cœlestium spirituum qui inter se in « aliquo munere gratiæ similantur, sicut « et in naturalium datorum participa- « tione conveniunt. »

Ad primum ergo secundum hoc dicendum, quod Angeli in naturalibus non sunt creati æquales : nec gradus prælationis et subjectionis fecit in eis peccatum sicut et in hominibus : sed potius inclinatio datorum naturalium quæ sunt secundum Augustinum et Magistrum in libro II *Sententiarum*, distinct. III, simplicitas essentiæ, perspicacitas intelligentiæ, liberi arbitrii potestas, et discretio personalis, de quibus jam ante multa disputata sunt. Unde si ordo prælationis et subjectionis dicitur præeminentia in talibus datis naturalibus, in quibus inæquales sunt Angeli, ordo est a natura per dispositionem qua unus disponitur ad gradum superioritatis, et alter ad gradum subjectionis. Si vero dicitur a perfectione gratiæ : tunc ordo non est a natura, sed a convenientia doni gratiæ, in quo quædam multitudo Angelorum convenit. Et talis subjectio nihil habet

[1] Ad Ephes. vi, 12 : *Adversus rectores tenebrarum harum*, etc.

[2] Ad Ephes vi, 12.

servituti simile : libere enim unus subjicitur alteri : eo quod illuminationes percipit ab ipso, sicut Apostolus, ad Galat. IV, 13, dicit de omnibus fidelibus : *Vos in libertatem vocati estis*, fratres, *tantum ne libertatem in occasionem detis carnis*. Unde talis subjectio nihil habet simile, cum servitute hominis, quæ ex peccato causata est : nec tale præesse, est contra naturam superbire : quia secundum naturam homini concessum est : est enim gradus naturæ quem facit ordinatrix providentia : sicut etiam secundum naturam homini concessum est, *ut præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ*[1]. Et sicut dicit Plato in *Timæo*, quod ordini naturali congruit et rationi, ut sapientiores et meliores præsint, et alii subsint, non subjectione servitutis, sed subjectione providentiæ et regiminis. Unde etiam inter Angelos quidam dicuntur dominatores, quorum (ut dicit Gregorius) ordinatione disponuntur actus ministrantium.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ quæruntur circa primum, scilicet utrum prælatio sit a natura.

Ad 1. Ad id quod quæritur, Utrum sit ex gratia ? Dicendum, quod complementum talis prælationis est ex gratia, et ex dono gratiæ. Et bene concedendum est, quod complementum naturæ est gratia, et complementum gratiæ gloria.

Ad id autem quod objicitur, quod tunc non esset evacuanda in maxima gloria post diem judicii talis prælatio : dicendum, quod propter plenitudinem gloriæ non evacuatur, sed propter hoc, quod tunc finitur officium ministerii Angelorum, et officium exercitii tentationis dæmonum, et omnia immediate in Deum referuntur, aut sicut ad judicem, aut sicut ad objectum gloriæ omnium. Unde et ipse Apostolus ibidem statim subdit : *Et erit Deus omnia in omnibus*[2].

Ad id quod ulterius quæritur de prælatione dæmonum : dicendum sicut in auctoritatibus inductis dicitur, quod quamdiu durat mundus, dæmones dæmonibus præsunt, propter exercitium tentationis, in quo unus dæmon subjicitur alteri : sicut inter tortores alicujus regis unus alteri subjicitur ad obediendum, duplici ratione, scilicet quia hoc pertinet ad ordinem familiæ regni : aut ex voluntaria subjectione, quia scilicet unus dæmon voluntarie se subjicit alteri, ut secundum mandatum ejus de eodem vitio tentet, de quo superior tentandi accepit potestatem. Ad quæst. 2.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ordo in hoc retinet rationem boni, quod prælatio inter malos Angelos a providentia divina ordinatur ad bona, quæ eliciuntur ex tentatione dæmonum : et ab illo bono per peccatum Angelus non cecidit, sed potius per providentiam Dei ad illud ordinatur, ne malitia ejus penitus indecora remaneat. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc procederet si gradus prælationis dæmonum distinguerentur secundum quantitatem meriti peccati eorum : sed hoc non est verum, distinguuntur enim secundum ordinem providentiæ secundum quod valent ad exercitium tentationis, in quo qui nequior est aliis, habet imperare. Ad 2.

Ad ultimum dicendum eodem modo : hoc enim etiam procederet ac si gradus distinguantur secundum demeritum iniquitatum : et hoc non est verum, ut dictum est. Ad 3.

[1] Genes. I, 26.

[2] I ad Corinth. XV, 26.

MEMBRUM II.

Quis sit actus superioris in inferiorem[1] ?

Secundo quæritur, Quis sit actus superioris in inferiorem ?

Et hic ab omnibus dicitur *illuminatio*, descendens a superiore in inferiorem in theophaniis et aliis illuminationibus, sicut dicit beatus Dionysius. Quæ illuminatio tria operatur in inferiori, scilicet purgationem, luminis immissionem sive infusionem, et perfectionem. Purgat enim in hoc, quod ab illuminato tollit dissimilitudinis habitum, hoc est, habitualem nescientiam in qua fuit antequam illuminaretur : in hoc enim dissimilis fuit illuminatis a veritate. Illuminat in hoc, quod revelat ei per lumen veritatis quod ante nescivit. Perficit in hoc, quod per lumen infusum reducit et convertit eum ad fontem æterni luminis, qui Deus est, ut illi toto amore inhæreat. Sicut enim secundum Dionysium, bonum est quod est a bono, et plantatum in bono, et ad bonum : ita lumen illuminationis talis, est a lumine superiori, et plantatum in forma talis luminis ad lumen æterni fontis, sicut dicitur, Isa. LX, 19 : *Erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Per primum purgat, per secundum illuminat, per tertium perficit.

Quæritur ergo, Si ad istam illuminationem necessaria sit prælatio angelica ?

Et videtur, quod non : ab ipsa enim summa sapientia sufficienter inferior formatur ad talem illuminationem : nulla ergo indigentia est Angeli superioris, qui sic illuminet inferiorem.

Adhuc, Augustinus (et ponitur in libro de *Spiritu et anima*) dicit, quod inter mentem nostram in qua imago Dei est impressa, et Deum, nihil est medium. Cum ergo, sicut dicit Gregorius, imago Dei expressior sit in Angelo, quam in homine, inter quemlibet Angelum et Deum nihil est medium : et sic superiores Angeli non sunt medii in illuminando inter inferiores Angelos et Deum.

Ulterius quæritur, Si superior illuminat inferiorem, utrum hoc habeat a natura, vel a gratia ?

Et videtur, quod a natura : loqui enim secundum quod bonus bonis loquitur, et malus malis, et bonus malis, et malus bonis, illuminatio quædam est de his, de quibus loquitur unus ad alterum : et non est a gratia, esset enim in Angelis etiamsi nulla adesset eis gratia : ergo videtur, quod et illuminatio et revelatio sint a natura, et non a gratia.

Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Qui eminent inter Angelos, tradunt inferioribus cognitionem suam secundum eminentiam ordinis et naturæ[2]. » Sed tradere cognitionem, est illuminare et revelare. Ergo secundum conditionem naturæ superior illuminat inferiorem.

Contra :

Illuminatio non est nisi luminis acceptio et traditio : luminis acceptio non est nisi per gratiam, et non a natura : ergo videtur, quod illuminatio non sit nisi per gratiam.

Ulterius quæritur, Si fiat per medium, vel sine medio ?

Et videtur, quod per medium.

1. In inferioribus enim in quibus fit intuellectualis visio et illuminatio, non perficitur illuminatio, nisi mediante theo-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. X, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 32, Art. 1 et 2. Tom. XXXIV.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

phania, ut dicit Dionysius. Ergo et inter Angelos cum superior illuminat inferiorem, oportet quod medium aliquod sit, quod fluat ab illuminatore ad illuminatum.

2. Adhuc, In naturalibus, ut dicunt Philosophi, nec secundum intellectum, nec secundum visum perficitur visio sive illuminatio, nisi mediante eo quod est actus, vel intelligibilium, sicut illustratio intelligentiæ : vel quod est actus visibilium, sicut lumen corporale. Cum ergo naturalia imitentur divina sicut ars naturam, videtur quod etiam in divinis quando unus spiritus illuminat alterum, illuminatio illa non perficiatur nisi mediante aliquo.

3. Adhuc, Quando unus Angelus illuminat alium, constat quod per essentiam non immittit se ei. Dicit enim Beda, quod per essentiam nihil illabitur spiritui angelico vel humano, nisi Deus : ergo oportet, quod utatur medio, vel non illuminabit eum.

Contra :

Si utitur medio : aut illud medium est corporale, vel spirituale. Constat, quod non corporale, medium enim corporale non est nisi inter extrema corporalia : in tali autem illuminatione extrema spiritualia sunt, quia et illuminator est spiritus, et illuminatus est spiritus. Si autem dicatur, quod erit spirituale : aut erit substantia, aut accidens. Non substantia : non enim sunt nisi tres substantiæ spirituales, scilicet Deus, Angelus, et anima rationalis : et constat, quod Deus non est media substantia inter illuminantem et illuminatum. Nec Angelus aliquis potest esse medium : quia tunc ejusdem naturæ esset medium et extremum. Nec anima rationalis potest esse : quia illa secundum naturam est inferior extremo sive Angelo illuminato : medium autem debet esse inter extrema, non post extrema. Si dicatur, quod sit accidens, oportet quod sit in aliquo sicut in subjecto : aut ergo est in illuminatore, aut in illuminato : et quodcunque dicatur, non erit medium : medium enim inter extrema est, et non in extremo.

Solutio. Dicendum, quod in distinctionibus Angelorum secundum gradus prælationis, hoc est de ipsius distinctionis ordine, ut dicunt Dionysius et Damascenus, quod superiores de quibus plus noverunt et potentiores sunt, illuminant inferiores : aliter enim non esset verum quod dicit Ierotheus, quod amor sive naturalis sive divinus, qui secundum formam boni movet, movet superiora ad inferiorum providentiam, sicut inferiora movet ad conversionem eorum ad superiora et reverentiam : et sic inter inferiora et superiora fit quidam indissolubilis amoris complexus. Solutio.

Ad objectum quod contra hoc est, dicendum, quod illuminatio quæ est per gratiam gratum facientem, non potest esse nisi a Deo immediate : et sic intelligitur quod dicit Augustinus, quod inter mentem nostram in qua est impressa imago Dei, et Deum informantem et illuminatorem nihil est medium. Sed illuminatio quæ est de civilibus acceptis, sive per naturam, sive per gratiam revelationis, potest unus Angelus illuminare alium, et Angelus animam rationalem : ita tamen, quod sola sapientia divina auctoritate et virtute perficiat omnes illuminationes : sed Angelus Angelum illuminat instrumentaliter, et potestate sibi collata ab auctore primæ illuminationis, qui est sapientia divina. Unde, Matth. xxiii, 10 : *Magister vester unus est, Christus.* Quod tractans Augustinus in libro de *Magistro*, dicit, quod et unus est Magister, et plures magistri : unus auctoritate et virtute : plures ut instrumentales, et virtutem docendi a primo accipientes : et plures necessarii sunt, ut disponant et præparent eum qui docetur, ut facilius doctrinam veritatis accipiat. Unde Gregorius idem tractans sic dicit : « Frustra extra laborat lingua Doctoris, nisi intus adsit virtus Conditoris. »

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum sit a natura, vel gratia : dicendum, quod ab utroque. In divinis enim et theophaniis non potest esse nisi a gratia. In his autem quæ naturaliter per habitus concreatos plus sciunt superiores quam inferiores, et potentiores sunt, eo quod sunt perspicatioris intelligentiæ quam inferiores, potest esse a natura : nisi gratia dicatur gratis data, sicut totum quod sunt et quod habent, gratia est. I ad Corinth. xv, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.*

Ad objectum contra dicendum, quod ipsa illuminatio gratia est, et etiam theophania, secundum quod data naturalia gratis data et per meritum non empta, *gratia* dicuntur : sed hæc gratia non est altioris virtutis, quam ipsa natura in datis naturalibus considerata.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum sit per medium ?

Dicendum, quod non potest esse nisi per medium, sicut probant objectiones primo inductæ. Et bene concedendum est, quod illud medium non est corporale, sed spirituale : et non sit substantia quæ sit spiritus, vel divinus, vel angelicus, vel anima. Nec est proprie accidens, quia ab accidente non potest perfici substantia secundum proprium et connaturalem actum : sicut etiam Aristoteles in VII *Physicorum* probat, quod secundum illam speciem qualitatis quæ est dispositio et habitus, non potest esse motus physicus : quia sive accipiat virtutem intellectualem, sive moralem, secundum eam non dicetur alteratus, sed perfectus : et non secundum esse accidentale, sed secundum proprium et connaturalem habitum, qui est actus ultimus et perfectissimus, qui inest perfecte sicut vigilia, non sicut somnus : sicut dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod actus ensis ultimus, est incidere, qui est ejus actus ut vigilia : figura autem ensis, est actus ejus ut somnus.

Ad id quod quæritur, In quo sit ?

Dicendum, quod est in uno per comparationem ad alterum. Illuminatio enim est in illuminatore, procedens in illuminatum per ipsum actum illuminationis : sicut species intelligibilis ab intelligentia agente procedit in intellectum possibilem, et facit eum actu intelligentem et perfectum secundum formam intelligibilis : et sicut species visibilis per actum lucis procedit in visum in oculo, et facit eum actu videntem et perfectum secundum formam speciei visibilis.

QUÆSTIO XXVII.

Qualiter Angelus tam bonus quam malus præsit animæ rationali ?

Deinde quæritur, Qualiter Angelus tam bonus quam malus præsit animæ rationali ?

Hæc enim revelationem accipit ab Angelo bono, et illusionem ab Angelo malo. Fit autem hoc tripliciter, ut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, scilicet secundum sensum exteriorem. Secundum imaginativam, quæ sicut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram* vocatur *spiritus*. Dicit enim sic : « Spiritus est quædam vis animæ

mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur [1]. » Fit etiam secundum intellectum.

Quæruntur ergo ista tria, scilicet qualiter boni Angeli et mali possint super sensum tam interiorem quam exteriorem ?

Et, Qualiter possint super intellectum ?

Et, Utrum sint immissores talium visionum vel incentores, ut dicit Beda ?

MEMBRUM I.

Qualiter Angeli tam boni quam mali possint super sensum interiorem vel exteriorem ?

Primo ergo quæritur, Qualiter possint super sensum interiorem vel exteriorem ?

1. Quod enim possint super sensum exteriorem tam bonus quam malus, ex hoc apparet, quod boni Angeli sensibiliter sæpe apparuerunt, et de multis instruxerunt, tam per visum, quam per auditum, sicut Abraham [3], et Lot [4], et Tobiam [5]. Quod etiam Angelus malus hoc faciat, dicitur, II ad Corinth. xi, 14, quod *Satanas transfigurat se in Angelum lucis*, et sub hujusmodi transfiguratione, specie sensibili decipit tam per visum, quam per auditum : sicut dicitur, quod apparuit beato Martino.

2. Adhuc, Nisi in specie sensibili Angeli Dei apparerent, non esset triplex genus visionis, quam distinguit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*. Dicit enim, quod id quod apparet in sensu, pingitur in spiritu, et fulget in intellectu. Propter quod etiam dicitur, quod Paulus raptus est in cœlum [6]. Et dicit ibi Glossa Augustini, quod per triplex cœlum intelligitur triplex visio, in qua spiritualia celantur, quæ per Angelos revelantur. Et dicit, quod primum genus est sensibilis visio : secundum, imaginaria : tertium, intellectualis. Non autem possunt imprimere in sensum exteriorem, nisi potestatem acciperent super sensum : ergo tam bonus quam malus potestatem habet super sensum exteriorem sub speciebus revelandi quæ volunt, vel illudendi ad quod volunt.

Quod autem possint super sensum interiorem, hoc est, super spiritualem partem sive imaginariam,

1. Expresse dicit Gregorius [7], super Job, sic : « Nisi aliquando somnia ex ministerio revelationis Angelorum orirentur, Joseph præferendum se fratribus suis fore somnio non videret : nec Mariæ sponsum ut ablato puero in Egyptum fugeret, Angelus per somnium moneret [8]. »

Quod etiam possit hoc malus Angelus patet, quia multis illuditur in somno per tentationem et pollutionem et per turpes visiones. Unde Gregorius, et ponitur in *Decretalibus*, dist. VI, cap. *Testamentum*, dicit : « Sed est in eadem illusione necessaria valde discretio, quæ subtiliter pensare debet, ex qua re accidat menti dormientis. Aliquando enim ex crapula : aliquando ex naturæ superfluitate vel infirmitate : aliquando ex cogitatione contingit pollutio : aliquando ex sola illusione dæmonis. » Et dicit, quod tunc magis timenda est. Ex hoc accipitur, quod tam bonus quam malus

[1] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 9.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 10. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I[am] Part. Summæ de Creaturis. Tract. IV, Quæst. 34 et 60, Art. 6. Tom. XXXIV.

[3] Cf. Genes. xviii, 1 et seq.

[4] Cf. Genes. xix, 1 et seq.

[5] Cf. Tob. v, 5 et seq., passim.

[6] Cf. II ad Corinth. xii, 2.

[7] S. Gregorius, Super Job, Lib. VIII, cap. 18.

[8] Cf. Matth. i, 13.

habent potestatem super imaginativam partem, quæ est sensus interior : quia aliter non possent imprimere in eam.

2. Adhuc, Super somnium Scipionis dicit Marcianus, et ponitur in libro qui dicitur esse Augustini de *Spiritu et anima*, quod aliquando fit somnium quod est visio, cum id quod quis videt, eodem modo quo id apparuerat evenit. Aliquando fit visio quæ est oraculum, cum aliqua gravis persona, vel etiam Deus aliquid aperte eventurum vel non eventurum, faciendum vel devitandum denuntiat [1]. Cum hoc non possit fieri nisi per Angelos, manifestum est, quod Angeli boni habent potestatem super sensum interiorem, qui ab Augustino vocatur *spiritus* sive *imaginativa*.

Sed contra. Et quamvis hoc verum sit, tamen quidam objiciunt in contrarium sic : quia per talem impressionem Angelorum nihil fit in sensu tam exteriori quam interiori, nisi quod etiam per operationem naturalem fieret. Per operationem enim naturalem sensibiles species imprimuntur in sensu exteriori, præsente materia : et per operationem naturalem species sensibiles imprimuntur in imaginativa, materia non præsente. Dicit enim Aristoteles in II de *Anima*, quod sensus est susceptivus sensibilium specierum præsente materia : imaginatio autem tenet eas etiam materia non præsente.

Quæst. 1. Sed tunc ulterius quæritur, Utrum illusio possit esse a bono Angelo in tali sensibili visione vel imaginaria ?

Et videtur, quod sic : Angelus enim qui ex natura bonus est, etiam visione proprii boni falli potuit : Lucifer enim deceptus fuit in hoc quod judicavit, quod peccatum quod ex ordine justitiæ Deus vindicare potuit, propter suam bonitatem non ita vindicaret ut vindicavit : sicut supra ostensum est in quæstione de *casu diaboli*. Ergo videtur quod etiam per bonum Angelum in visione sensibili vel imaginaria possit fieri deceptio : certiorem enim visionem non potest conferre alii quam in seipso habet : unde si in seipso potest decipi, ex visione sensibili vel imaginaria quam imprimit alii, etiam alius decipi potest.

Contra :

1. In libro de *Spiritu et anima* sic dicitur : « Cum bono spiritu assumitur anima, falli non potest [2]. » Et ille liber attribuitur Augustino.

2. Adhuc ibidem, « Humanum spiritum aliquando bonus, aliquando malus assumit spiritus : nec facile discerni potest a quo spiritu assumatur, nisi quia bonus instruit, malus autem fallit. » Ergo in visione sensibili vel imaginaria fallacia non potest esse.

Ulterius quæritur, Quomodo fiat hæc visio ab Angelo sive bono sive malo ?

Dicit enim Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, quod « sancti Angeli multis modis visa sua facili quadam ac præpotenti unitione vel mixtione cum animabus nostris, visa nostra esse faciunt, et visionem suam quodam ineffabili modo in spiritu nostro informant [3]. »

1. Quæratur ergo de illo ineffabili modo.

1 Aut enim talis est sicut in speculo resultant species oppositæ. Et hoc esse non videtur : eodem enim modo species resultant in speculo quo sunt in seipsis : et hoc non est hic : in Angelo enim sunt intelligibiles species, in homine autem sunt sensibiles.

Nec potest esse tali modo, sicut unus Angelus imprimit alteri cum loquitur ei : quia tam ex parte loquentis, quam ex parte cui loquitur, sunt species intelligibiles : hæ autem ex parte hominis sunt

[1] Cf. Lib. de Spiritu et anima qui attribuitur Augustino, cap. 16.

[2] Cf. Ibidem, cap. 26.

[3] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 36.

sensibiles, et ex parte Angeli sunt intelligibiles.

2. Adhuc, Si dicitur quod unitur ei ratione effectus, eo quod essentialiter non potest ei uniri : quia, sicut dicit Beda, nihil essentialiter illabitur in animam, nisi solus Deus : videtur non esse verum. Causa enim per effectum formalem non efficit nisi simile sibi : cum ergo in Angelo non sit nisi species intelligibilis, videtur non posse efficere in anima nisi intelligibilem speciem : et sic numquam facit visionem sensibilem vel imaginariam.

3. Adhuc, In libro de *Spiritu et anima* dicitur, quod Angeli significativas species imprimunt in sensum et imaginationem : et propter hoc talis visio dicitur cœlum : quia celat aliquid significatum. Et ideo dicit Augustinus, quod dicitur, Daniel. x, 1 : *Intelligentia est opus in visione.* Et dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram* [1], quod Pharao et Nabuchodonosor (quorum unus vidit spicas et boves, et non intellexit quid celaretur in visione per significationem : alter vidit imaginem cujus caput fuit aureum, etc., et non intellexit quid significaretur in talibus speciebus) non fuerunt Prophetæ : sed Daniel qui intellexit quid celaretur vel significaretur in talibus speciebus, Propheta fuit. Numquid ergo in talibus visionibus semper aliquid significatur, vel aliquando nihil ?

4. Adhuc, Cum actio et passio secundum communionem aliquam fiant, ut dicit Aristoteles, numquid sicut Angelus imprimit in animam, ita anima e converso potest imprimere in Angelum conceptus suos ?

Solutio ad id quod primo quæritur. Absque dubio concedendum est, quod Angeli tam bonus quam malus ex prælatione naturali qua eminent super animam sensibilem, possunt imprimere et in sensum exteriorem, et in sensum interiorem qui est imaginatio, species sensibiles et imaginarias, non tantum in homine, sed etiam in brutis. Unde Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* dicit, quod omnis anima movetur visis, et quod ad vermiculum qui percussit hederam [2], visus ille quo apparebat vermiculo percutiendam esse hederam, ministerio Angelorum delatus est, et impressus animæ vermiculi [3]. »

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod falsum est, quod nihil aliud fiat quam quod fit operatione naturali : quamvis enim non fiant aliæ species secundum formam, tamen alia fit abstractio specierum et impressio in sensum et imaginationem, et excellentiori virtute, et ad aliud quam in operatione naturali.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum fallacia possit esse in tali visione, quæ fit a bono Angelo ? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod si Angelus dicatur bonus bonitate naturæ tantum, posset concedi, quod aliquando possit fieri fallacia, sicut probat objectio. Vix tamen fit : quia natura intellectualis sicut est Angeli, qui deiformis est intellectus etiam per naturum inclinatur ad verum, et non ad deceptionem. Si autem dicatur Angelus bonus bonitate confirmatæ gratiæ : tunc non potest fieri deceptio per eum in talibus visionibus, sicut probat auctoritas adducta in libro de *Spiritu et anima*. Sed quando tales visiones fiunt per Angelum malum : tunc fit deceptio, quia ille spiritus mendax est, et semper intendit decipere : quia sicut dicitur, Joan. viii, 44 : *Mendax est, et pater ejus.* Et, III Reg. xxii, 22 : *Ero spiritus men-*

[1] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 9.
[2] Jonæ, iv, 7.
[3] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 14.

dux in ore omnium prophetarum ejus. Et hoc expresse dicitur in sequenti auctoritate in libro de *Spiritu et anima* adducta.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Quomodo fiat visio ab Angelo?

Dicendum, quod quia Angelus tam bonus quam malus secundum naturæ excellentiam elevatur super animam sensibilem, per hoc ipsum habet potestatem imprimendi sibi suos conceptus. Per hunc enim modum omnis natura superior, tam spiritualis, quam corporalis, habet potestatem imprimendi in inferiora mota secundum naturæ ordinem. Et dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, quod secundum naturæ ordinem in omnibus mobile obedit motori ad induendum formas ejus. Et bene concedendum est, quod hoc non est omnino sicut res quæ resultant in speculo : sed est sicut species imprimentis motoris resultant in impresso et moto.

Ad 1. Et per hoc patet solutio ad primum quod objicitur de speculo.

Ad aliud dicendum, quod non est ita sicut unus Angelus per locutionem imprimit in alium Angelum conceptus suos, sicut probat objectio : sed est sicut natura superior imprimit in inferiora, ubi inferior natura impressionem superioris naturæ recipit secundum virtutem et modum proprium, et non secundum virtutem et modum superioris imprimentis. Dicit enim Aristoteles in VI in *Ethicorum*, quod « omne quod recipit aliquid, recipit illud secundum modum et virtutem recipientis et non agentis. » Et ideo quod in Angelo imprimente est intelligibiliter, in anima sensibili efficitur sensibiliter : eo quod anima sensibilis alium modum et aliam virtutem recipiendi habet.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod unitur ei sicut causa effectui, sicut jam dictum est. Argumentum autem contra factum procederet, si anima sensibilis secundum eamdem virtutem vel univocam reciperet impressionem, secundum quam agit Angelus et imprimit. Et huic aliquo modo simile est, quod dicit Aristoteles in libro de *Somno et vigilia*, ubi dicit, quod somnia quæ per signum, non per causam sunt, intra tamen sub imaginibus somniantur sensibilibus, quamvis in cœlo secundum positionem astrorum non sint sub talibus imaginibus : anima enim sensibilis in talibus impressiones receptas sive ab astris sive ab Angelis, format ad imagines congruas suæ potentiæ receptivæ.

Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Anselmus et etiam Augustinus, cursus rerum triplex est, scilicet naturalis : et ad hunc cursum manifestandum animæ sensibili non est necessaria operatio Angeli sive impressio. Et est cursus voluntarius, quo fiunt res a voluntate procedentes : et hunc cursum non possunt manifestare Angeli : quia sicut supra determinatum est in quæstione de *cognitione Angelorum*, ea quæ subsunt voluntati, non possunt cognoscere Angeli, nisi quatenus manifestantur in signis corporalibus, quamvis propter perscipicacitatem intelligentiæ suæ talia signa subtilius et celerius percipiant, quam homines, quando apparere incipiunt in corpore vel in sanguine vel spiritu interiori, sive naturali, sive vitali, sive animali : et secundum hoc quod percipiunt ea, possunt imprimere in animam sensibilem. Et est cursus mirabilis, secundum quem in qualibet natura reservavit sibi Deus quid de unaquaque natura, et in unaquaque natura faciat pro tempore quod vult, ad ostensionem potentiæ et gloriæ suæ : et de hoc secundum quod boni Angeli accipiunt a Deo per revelationem, ut frequentius faciunt in animabus visiones sensibiles et imaginarias : et ideo etiam cœlum dicuntur.

Ad ultimum dicendum, quod absque dubio per naturam anima non potest imprimere in Angelum : sed Angelus ex propria perspicacitate intelligentiæ percipit ea quæ sunt in anima sensibiliter,

sive in sensu exteriori, sive interiori, eo modo et ea virtute qua cognoscit alia sensibilia.

MEMBRUM II.

Qualiter Angeli tam boni quam mali possint super intellectum [1] ?

Secundo quæritur, Qualiter Angeli boni et mali possint super intellectum ?

Videtur enim, quod non possint nec boni nec mali :

1. Secundum rationem enim et intellectum est homo ad imaginem Dei : imago autem Dei, ut dicit Augustinus, non formatur nisi a Deo : dicit enim Augustinus, quod inter mentem nostram in qua imago Dei impressa est, et Deum cujus imago est, nihil est medium. Si autem illuminaretur ab Angelo bono, vel obnubilaretur ab Angelo malo : oporteret, quod Angelus ille sic formans intellectum vel deformans, superior esset intellectu : et sic medius esset inter intellectum nostrum, et Deum : quod non est verum secundum Augustinum.

2. Adhuc, Super illud Psalmi IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* distinguit Glossa triplicem imaginem, scilicet creationis, similitudinis, et recreationis. Et dicit, quod imago recreationis est fides, spes, et charitas, per quas virtutes formatur et imago creationis et imago similitudinis : fides autem, spes, et charitas non sunt nisi a Deo, et non ab Angelo bono vel malo : ergo intellectualis nostra natura non formatur nisi a Deo : sed si ab Angelo bono illuminaretur, ab Angelo bono ad lumen formaretur : et hoc esse non potest, si a solo Deo formanda est ad lumen veritatis.

Ex eodem arguitur, quod non deformatur a malo Angelo : Angelus enim bonus potentior est in formando quam Angelus malus in deformando : sed bonus Angelus non potest formare imaginem : ergo nec malus Angelus potest deformare.

3. Adhuc, Si ita esset, quod Angelus bonus haberet posse super intellectum, cum inferior natura de necessitate suscipiat actionem superioris in corporalibus, sicut patet in sole, cujus actionem de necessitate suscipit hemisphærium : et de igne, cujus actionem de necessitate suscipit cremabile : videtur tunc, quod intellectus noster de necessitate susciperet impressiones Angeli tam boni, quam mali : et hoc falsum est, quia intellectus noster libertatem habet, et non necessitatem ad suscipiendum bonum vel malum.

4. Adhuc, Damascenus de malis Angelis loquens in libro II de *Fide orthodoxa*, dicit sic : « Violentiam inferre non prævaluit. In nobis est enim suscipere, vel non suscipere immissiones eorum [2]. » Ergo non est necesse intellectum nostrum ab Angelo bono vel malo suscipere tales impressiones.

ULTERIUS hic quæritur ratione verbi Damasceni. Utrum tales impressiones dicantur immissiones, sive fiant a bonis Angelis, sive a malis ? Quæst. 1.

Et videtur, quod sic :

1. Glossa super illud Job, XIX, 9 : *Spoliavit me gloria mea*, dicit sic : « Maligni spiritus in afflictorum cordibus cogitationes suas immittere non desistunt. » Cum ergo potentior sit Angelus bonus ad bona, quam malus ad mala,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 10. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 34. Art. 1 et 2. Tom. XXXIV.

[2] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

videtur quod etiam boni possint immittere bonas cogitationes in intellectum.

2. Adhuc, Joan. xiii, 2 : *Cum diabolus jam misisset in cor ut traderet eum Judas Simonis Iscariotæ* : Glossa ibidem : « Per mali suggestionem. » Et ex illo arguitur ut prius, quod etiam bonus per boni suggestionem potest immittere in cor, hoc est, in intellectum, et multo melius quam malus, quia potentior est ad bonum, quam malus ad malum.

3. Adhuc, In Psalmo lxxvii, 49, super illud : *Immissiones per Angelos malos*, dicit Glossa Augustini : « Indignatio hominis pertinet ad tumidam superbiam, ira ad nefandam audaciam, tribulatio ad confusam desperationem. Tunc per diabolos ad illicitas immissiones præcipitantur nudati defensione Dei. » Ex hoc idem arguitur quod prius : si enim Angelus malus ad illicitas immissiones potest præcipitare homines, multo magis Angelus bonus, cum potentior sit in bono, quam malus in malo.

Quæst. 2. Ulterius quæritur hic, Si aliquam potestatem habeant super voluntatem, sive super affectum rationalem ?

Et videtur, quod sic :

1. Ad Hebr. i, 7, super illud : *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis* [1] : Glossa, « Ministros suos flammam ignis facit, quia ministri Ecclesiæ igne suo dum spiritu fervent, vitia nostra exurunt : fœnum enim tuum et stipulam exurunt ignito eloquio prædicationis. » Et si hoc possunt ministri Ecclesiæ, multo magis possunt hoc Angeli.

2. Adhuc, Beda sic dicit : « Dæmones sunt incentores malarum cogitationum, et non immissores [2] : » sed non inceditur nisi affectus sive voluntas : ergo dæmones incendunt affectum et voluntatem : ergo multo magis potest hoc bonus Angelus in bono.

Contra :

Si accensibile appropinquat accensivo, de necessitate accenditur : ergo si Angelus bonus vel malus incendit voluntatem ad bona sive ad mala : quotiescumque Angelus bonus vel malus suadendo vel suggerendo appropinquat voluntati, toties voluntas de necessitate accenditur : ergo aliquam potest violentiam inferre voluntati : quod directe est contra Augustinum, et Bernardum, qui in lib. de *Libero arbitrio* dicit, quod potentissimum in anima voluntas est, et in hoc gerit typum et similitudinem divinæ voluntatis.

Ulterius quæritur, Quare Scriptura dicit aliquando Angelos malos immissores esse malarum cogitationum, et non dicit bonos Angelos immissores esse bonarum ?

Adhuc quæritur, Quare Beda non dicit malos esse immissores, sed incentores malarum cogitationum, cum in corde non possit incendi, nisi quod prius immissum est ?

Solutio. Dicendum, quod in hac quæstione valde diversificati sunt Doctores ante nos.

Philippus enim cancellarius Parisiensis dixit, quod solus Deus potuit super voluntatem in homine, informando eam, et convertendo ad quidquid voluerit. Et hoc confirmabat per auctoritatem Fulgentii : quæ ponitur in Glossa super epist. ad Roman. i, 24, super illud : *Tradidit illos Deus*, etc., ubi dicit Fulgentius sic, quod « solus Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum ad quidquid voluerit, sive ad bonum, sive ad malum. Sed in bonum inclinat appositione gratiæ operantis : in malum autem non inclinat faciendo malum, sed subtractione gratiæ ejusdem :

[1] Cf. Psal. ciii, 4.

[2] Venerab. Beda, Super illum locum Actuum Apostolorum, v, 3 : *Cur tentavit Satanas cor tuum* ?

sicut sol dicitur facere tenebras, ubi non illuminat. »

Dixit etiam, quod « Angelus bonus potest super sensum exteriorem, et super sensum interiorem, qui est imaginatio, et phantasia, et æstimativa, et memoralis, et sensus communis. » Dicit enim Avicenna in VI de *Naturalibus*, quod quinque sunt sensus interiores, sicut sunt quinque exteriores, qui jam enumerati sunt. Et quod potest etiam super intellectum, maxime possibilem. Et ratio sua fuit, quia aliter tres visiones, scilicet corporalis, imaginaria, et intellectualis, quas distinguit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, non perficerentur ministerio Angelorum bonorum : et hoc esset contra Augustinum, qui expresse dicit, quod ministerio Angelorum hæ tres visiones perficiuntur.

Dixit etiam, quod malus Angelus potest super sensum exteriorem et interiorem, obnubilando, et illusiones faciendo in sensibilibus et phantasmatibus : sed immediate super intellectum non potest, eo quod intellectus verorum est et luminis spiritualis receptivus : ipse autem pater mendacii est, et aversus a lumine: propter quod, Job, III, 6, ut dicit Gregorius, *tenebrosus turbo* dicitur, super illud : « *Noctem illam tenebrosus turbo possideat : non computetur in diebus anni*, etc. Mediate autem potest procurare deceptionem in intellectu et ratione secundum conversionem intellectus ad inferiora, turbando scilicet phantasmata, quibus turbatis intellectus non potest accipere ab eis clarum lumen veritatis, et decipitur.

Quod autem Angeli boni possint super intellectum, probabat per Hieronymum qui sic dicit : « Angeli hominibus auxilium tribuunt, ministrantes eis salutem, et annuntiantes eis dona largissima. » Et quod Angeli mali non possint super intellectum et voluntatem, probabat per illud Genesis, IV, 7 : *Sub te erit appetitus ejus*. Dicebat enim, quod illæ potentiæ, scilicet intellectus, et voluntas, liberæ sunt : et ideo ab Angelo malo non possunt inclinari, nisi ad quod voluerint. Et quod Angelus bonus potest super intellectum, est ex lumine divino, cui conjunctus est Angelus bonus et non malus: per quod sicut per agens proprium Angelus bonus operatur in intellectu, et imprimit in eum intelligibilia intellectualis visionis.

Et hæc opinio est valde rationabilis et concordans dictis Sanctorum, et ideo tenenda.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, quod non possit Angelus bonus super intellectum, dicendum, quod formatione gratiæ mens nostra non formatur nisi a Deo, et hoc intendit Augustinus : sed formatione specierum intellectualis visionis, quibus annuntiantur dona largissima, ut dicit Hieronymus, et disponitur homo ad gratiam, potest formari ab Angelo bono operatione luminis divini, ut dictum est. Ad 1.

Per idem patet solutio ad sequens : imago enim recreationis format imaginem similitudinis et creationis, formatione gratiæ : et hoc non potest esse nisi a Deo : sed formatio dispositionis per species intellectualis visionis potest esse ab Angelo bono operante per lumen divinum. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod sola voluntas libera est simpliciter ad eligendum et suscipiendum : vi enim conclusionis et veritatis aliquando intellectus recte ordinatus cogitur ad concedendam. Sed hoc verum est, quod in ipso intellectu est et in libertate ejus, per affectum converti ad intelligibile, et averti ab eo. Et propter hoc non est simile quod inducitur pro simili. In agente enim corporali et patiente, patiens necessitatem habet suscipere actionem agentis et imprimentis, vel averti ab ipso : in spiritualibus autem et voluntariis non est sic, non enim in patiente est suscipere actionem agentis imprimentis, vel averti ab ipso. Ad 3.

Per hoc patet solutio ad dictum Damasceni, quia hoc expresse dicit. Ad 4.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dixit idem Cancellarius, quod *immittere* dicitur multis modis. Aliquando enim refertur ad propriam suggestionem : aliquando refertur ad opus sequens suggestionem, quando scilicet per suggestionem jam factam et acceptam aliquis immittitur in bonum opus vel in malum mediante suggestione illa : et sic accipitur in malo in loco illo Psalmi LXXVII, 49 : *Immissiones per Angelos malos* : sicut patet per Glossam paulo ante super idem inductam. Et sic accipitur etiam illud Joannis, XIII, 2 : *Cum diabolus jam misisset in cor ut traderet eum Judas.* Per suggestionem enim acceptam a Juda, immisit eum diabolus in malum opus traditionis. Sic etiam in bono accipitur in Psalmo XXXIII, 8, ubi dicitur : *Immittet Angelus Domini.* Per illuminationes enim et persuasiones ad bonum boni Angeli immittunt homines in multa bona : et hic sensus juvatur ex alia translatione, quæ sic dicit : « Circumdat Angelus Domini in gyro timentium eum.» Aliquando refertur ad ipsas species sive formas intelligibiles, quæ per suggestionem inducuntur in intellectum : quæ tamen per abstractionem non possunt fieri in Angelo, eo quod potentias sensibiles non habeat, mediantibus quibus fit abstractio, si tales formas immitteret Angelus, cum non possit immittere nisi quod habet, oporteret quod ipse Angelus faceret eas, et sic creator esset formarum : quod falsum est, creare enim non convenit nisi soli Deo. Et sic dicitur a Sanctis, quod Angeli boni et Angeli mali non sunt immissores, sed incentores formarum intelligibilium, quas vel Deus creando immittit, vel anima intellectualis per abstractionem a sensibilibus colligit.

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod ignem charitatis in corde non potest facere, nisi Deus, vel creando eam in nobis, vel dando eam nobis ex bonitate sua. Lucæ, XII, 49 : *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?* A ministris autem Ecclesiæ et a Prædicatoribus potest homo disponi ad charitatem, vel ut habilior fiat ad recipiendam gratiam, vel ut charitas, quæ est in ipso, amplius ferveat, et cremabilia venialium peccatorum fortius exurat : propter hoc enim *carbones desolatorii* dicuntur ardores charitatis, sicut dicit Augustinus in libro X *Confessionum*, ubi tractat illud verbum Psalmi CXIX, 3 et 4 : *Quid detur tibi, aut quid apponatur tibi ad linguam dolosam? Sagittæ potentis acutæ, cum carbonibus desolatoriis.* Sic enim Angeli possunt disponendo operari, sed charitatem dare non possunt.

Ad aliud dicendum, quod dæmones non sunt incentores, nisi disponendo et turbando phantasmata ad incensionem, sicut dictum est. Et quod non sunt immissores, causa jam dicta est.

Ad aliud quod in contrarium objicitur, dicendum, quod non est simile de incensivo corporali et spirituali : incensivum enim corporale necessitatem habet ad incensionem ex obligatione materiæ, quando appropinquat incensivo : et hoc modo non est in incensivo spirituali et incensibili, cujus causa paulo ante dicta est. A

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod suggestio mala a diabolo est: et ideo dicitur ab eo immitti, quia ad Deum sicut ad principium reduci non potest, sed stat in diabolo sicut in causa deficiente. Bona autem cogitatio non est ab Angelo sicut a causa prima, sed sicut a causa media sive instrumentali : et ideo Angelus non dicitur bonæ cogitationis immissor, sed Deus : Angelus enim præparator est vel incentor : cor enim mundum et bonum creat in nobis Deus per seipsum, et non per Angelum. Ad

Ad dictum Bedæ patet solutio per antedicta : Angelus enim malus non potest immittere, nisi quod habet apud se : et cum non possit habere tales formas per abstractionem, si haberet eas, oporteret Ad

quod faceret eas : et hoc esse non potest ut dictum est : incentor ergo esse potest, non immissor.

MEMBRUM III.

Utrum Angeli boni et mali sunt immissores visionum, vel incentores tantum[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum Angeli boni et mali sunt immissores talium visionum, vel incentores tantum, ut dicit Beda?

Et quia hoc jam determinatum est : non restat quærendum, nisi de modo incensionis.

Inveniuntur autem a Sanctis multi modi assignati, quibus illuminatur intellectus, et accenditur affectus.

1. Aliquando per remotionem impedimenti : sicut dicit Glossa super illud Psalmi cxviii, 73 : *Da mihi intellectum ut discam mandata tua.* Sic ipse solus Deus scilicet dat intellectum : etsi aliquando ministro Angelo, sicut Daniel. x, 14, ubi nos habemus sic : Gabriel, fac intelligere istam visionem : alia translatio habet : *Veni ut docerem te*, etc. Deus tamen per seipsum (qui lux est) illuminat pias mentes : etsi aliquando utitur Angeli ministerio : ita enim dicitur Angelus intellectum dare homini, ut quisquam dicitur dare lumen domui, cum per fenestram facit eam luce non sua penetrari, et sic illustrat eam. Videtur ergo, quod per remotionem impedimenti Angelus et illustrat et accendit hominem ad veritatem et devotionem.

2. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod « quando malignus spiritus obstruit meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius æternæ lucis solet, fit ratione corruptionis contractæ in anima et obtenebrationis. » Cum igitur ex obstructione meatus intelligentiæ impediatur anima, ne erigat se ad bonas cogitationes, et bonus Angelus fortior sit in promovendo quam malus in impediendo, videtur quod contra hæc duo impedimenta dupliciter expedit animam, scilicet illuminando ad intuitum spiritualium bonorum, ex quibus intuitis per intellectum ad bonas cogitationes excitatur anima, et arcendo malos Angelos, ne talia impedimenta procurare possint.

3. Adhuc, In libro XII *super Genesim ad litteram*[2] dicitur, quod revelationes aliquando fiunt hominibus ab Angelis in somnis. Et subditur : « Vigilantibus etiam occulto quodam instinctu ingestas esse cogitationes quibus divinarent novimus, sicut Caiphas pontifex prophetavit, cum prophetandi voluntatem non haberet, nec prophetare intenderet[3]. » Ex hoc accipitur, quod in somnis ordinando phantasmata aliquando illuminatur etiam lumine prophetiæ intellectus.

4. Adhuc, Numer. xxiv, 3 et 4 : *Dixit homo, cujus obturatus est oculus : dixit auditor sermonum Dei, qui visionem Omnipotentis intuitus est, qui cadit, et sic aperiuntur oculi ejus.* Et intendit dicere, quod cadens in somnum, apertos accepit oculos ministerio Angelorum ad lumen prophetiæ.

5. Adhuc, Si similitudo a corporalibus sumitur secundum doctrinam Dionysii in *Cælesti hierarchia*[4], tunc multiplicationem luminis semper sequitur incensio ignis : quod secundum Euclidem in libro de *Visu*, maxime fit in speculis puris et concavis, in quibus reflexio radiorum lu-

[1] Cf. Opp. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. VIII, Art. 9. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 22.

[3] Cf. Joan. xi, 49 et seq.

[4] S. Dionysius, Lib. de Cælesti hierarchia, cap. 15.

minis statim elicit flammam ignis et calorem incensivum et maximi ardoris. Ergo a simili, multiplicato lumine veritatis in intellectum per Angelum bonum, de necessitate videtur accendi affectus ad pietatem et devotionem intellectorum : sicut dicitur, Jerem. xx, 9 : *Factus est*, scilicet sermo Domini, *in corde meo velut ignis exæstuans, claususque in ossibus meis*, hoc est, in fortissimis viribus animæ et purissimis : *et defeci, ferre non sustinens.* Et, Thren. i, 13 : *De excelso misit ignem in ossibus meis, et erudivit me.*

Solutio.

Solutio. Concedendum, quod omnibus his modis Angeli boni accendunt affectus fidelium, scilicet aliquando per remotionem impedimenti, sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum.* Aliquando patefaciendo meatus veritatis ad intellectum, ut lumen æternæ veritatis libere ad intellectum venire possit : sicut dicit Glossa super illud Psalmi cxviii, 73, adducta : *Da mihi intellectum.* Dicit enim Costabenluce in libro de *Differentia spiritus et animæ*, quod ad cellulam quæ dicitur logistica sive rationalis, in qua operatur vis intellectiva in spiritu animali, meatus sunt duo. Unus ab anteriori, a sensu communi et imaginativa virtute, deferens formas ad cellam logisticam. Alter a posteriori, formas a memoriali virtute et recordativa sive reminiscentia, ad eamdem cellam formas deferens. Et istæ duæ viæ aliquando dupliciter obstruuntur.

Obstruuntur enim aliquando nigredine et spissitudine spiritus animalis et obnubilatione : aliquando quadam caruncula, quæ ibi est, obstruente meatum. Et hujus signum dicit esse, quod cum homo est in magna cogitatione et subtili, agonizat flectendo caput ante, et retro, et ad dextrum, et ad sinistrum : per quod naturæ intendit removere obstaculum, ut formæ intelligibiles lucide et libere possint transire ad intellectum. Et cum, sicut in præhabitis dictum est, Angeli tam boni quam mali operentur in phantasmatibus et dormiendo et vigilando, ordinando, disponendo, illuminando, obnubilando : sic operatio bonorum Angelorum confert ad illuminationem intellectus.

Aliquando etiam species intelligibiles, sicut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, unitione mirabili et mixtione sui ad animam ipsi intellectui per lumen divinum ingerendo. Et de hoc quidam satis conveniens dederunt exemplum. Quando enim duo specula opponuntur sibi invicem directa oppositione, species quæ sunt in uno, resultant in alio. Sic Angelo conjuncto intellectui hominis, species quas habet in lumine divino, cui conjunctus est, resultant in intellectu hominis actu luminis divini, cujus virtute species illæ sunt apud hominem, quas cum limpide intuetur intellectus, inflammatur et incandescit calore charitatis affectus.

Et per hoc patet solutio ad totum : omnes enim modi adducti, boni sunt. Et licet solus Deus dat intellectum, qui est donum Spiritus sancti, tamen ad receptionem ejus in anima multipliciter utitur ministerio Angelorum, ut dictum est.



TRACTATUS VII.

DE TENTATIONE ET OBSESSIONE DÆMONUM.

Deinde quæritur de hoc quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. IV cap. ultimo : *Aliis quoque qui a Sanctis juste et pudice certantibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi.*

QUÆSTIO XXVIII.

De tentatione dæmonum.

Ratione enim hujus quæritur de tentatione dæmonum.

Et quæruntur tria, scilicet quid sit tentatio?

Secundo, Quis sit tentator?

Tertio, Qui sunt modi tentandi, et quot?

Quis autem sit progressus tentationis a serpente in sensualitatem, et a sensualitate in inferiorem partem rationis, et ab inferiori parte rationis in superiorem, infra cum de casu Adæ disputabitur, erit inquirendum.

MEMBRUM I.

Quid sit tentatio[1] *?*

Ad primum proceditur sic :

Super illud Genesis, XXII, 1 : *Tentavit Deus Abraham*, dicit Glossa sic : « Tentare pro eo quod est probare dicimus, unde scriptum est, Deuter. XIII, 3 : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXI, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I[am] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 69, Art. 1. Tom. XXXIV.

utrum diligatis eum, an non. Vires enim dilectionis suæ homo ignorat, nisi experimento cognoscat. » Ex hoc accipitur, quod tentatio est probatio alicujus ad acceptationem experimenti.

Sed contra. SED CONTRA hoc videtur esse, quod

1. Dicitur, Joan. II, 25, quod Christo *opus non erat ut quis testimonium perhiberet de homine : ipse enim sciebat quid esset in homine.* Cum ergo Deus cognoscat omnia quæ sunt in nobis, non oportet, quod utatur probatione ad acceptionem experimenti : constat autem, quod tentat Deus : tentavit enim Abraham : ergo videtur quod tentatio non sit probatio ad acceptionem experimenti.

2. Si forte dicatur, quod intelligitur de tentatione quæ est a diabolo, et non a Deo. CONTRA : Illa quæ sunt in nobis, aut sunt naturalia, aut sunt voluntaria. Si sunt naturalia, illa cognoscit dæmon per habitus concreatos sibi et naturaliter, sicut cognoscit cætera sensibilia : ad illa ergo non oportet eum uti probatione experimenti. Si sunt voluntaria : aut manifestantur signo corporali, aut non. Si non manifestantur signo corporali, nullo modo cognoscet ea, sicut in antehabitis probatum est : et sic in vacuum uteretur probatione experimenti ad illa cognoscenda. Si autem manifestantur signo corporali : tunc cognoscit ea sicut et alia, sicut in antehabitis probatum est, et sic iterum non indiget probatione experimenti.

3. Adhuc, In philosophia, ut dicit Aristoteles in *Topicis*, tentator non accipit experimentum scientiæ, sed ignorantiæ : videtur ergo, quod tentatio non sit probatio ad acceptionem experimenti ut sciat : et sic videtur, quod definitio quæ ponitur in Glossa, inutilis sit.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc per distinctionem solvendum est. Dicitur enim *tentatio* sex modis : et in omnibus illis modis est in genere probationis, et ad unum finem in communi, qui est acceptio experimenti. Et hoc attendens Glossa præinducta, dicit quod *tentare pro eo quod est probare dicimus* : et quod homo vires suæ dilectionis ignorat, nisi experimento cognoscat.

Primo quidem modo dicitur *tentatio* in communi, probatio ad acceptionem experimenti scientiæ vel ignorantiæ : et sic dicit Aristoteles, quod tentator imitator est dialectici, et probat tentando circa communia, quibus scitis non de necessitate scitur ars, sed quibus ignoratis de necessitate ignoratur : et ille est tentator qui non accipit experimentum nisi ignorantiæ. Et est tentator qui tentat circa propria principia singulorum, ex quibus de necessitate sequitur conclusio et scientia, quæ est effectus et habitus conclusionis : et hæc tentatio accipit experimentum scientiæ et ignorantiæ : propria enim sunt quibus scitis de necessitate scitur ars, et quibus ignoratis de necessitate ignoratur.

Secundo modo dicitur *tentatio*, probatio ad experimentum electionis et inclinationis voluntatis ad id quod intendit tentator : et sic dicitur tentare homo hominem, quia nititur inclinare eum ad voluntatem suam, et Angelus bonus hominem eodem modo, et Angelus malus hominem. Et sic dicit Magister Hugo de tentatione diaboli, quod « tentatio est impulsus ad illicitum : » tentatio autem Angeli boni vel hominis boni ad illud quod licitum est, impellit, et est persuasiva ibi inclinatio voluntatis sive inductio ad id quod intendit persuadens Angelus vel homo.

Tertio modo dicitur *tentatio*, probatio per difficilia ad acceptionem experimenti dilectionis vel fidelitatis : et hoc modo dicitur, Eccli. VI, 7 : *Si possides amicum, in tentatione posside illum, et ne facile credas ei.*

Quarto modo dicitur *tentatio*, probatio per difficilia ad acceptionem experimenti, quod de viribus dilectionis et fidelitatis non ipse tentator et probator accipiat, sed tentatus et probatus, ut se

scilicet et vires suas cognoscens plus de Deo præsumat. Et sic accipitur illud Sapientiæ, III, 5 : *Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se*, hoc est, invenire se fecit per experimentum. Et illud Tobiæ, XII, 13 : *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te*, hoc est, probatum te tibi ostenderet. Et illud Deuteronomii, XIII, 3 : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat*, hoc est, ut scire vos faciat *utrum diligatis eum*.

Quinto modo dicitur *tentatio*, probatio per exercitium operum, ut accipiatur experimentum potestatis sive facultatis in opere. Et sic tentatur manus, utrum sit potens ad tenendum : et securis, utrum sit potens ad incidendum : et jumentum, utrum potens sit ad laborandum. Luc. XIV, 19 : *Juga boum emi quinque, et eo probare illa*. Et sic etiam tentat se homo in virtute quantæ potestatis sit, cum exercet se ad opera virtutum. Et sic accipitur, Daniel. I, 13, ubi Daniel dixit ad eunuchum : *Tenta nos, obsecro, servos tuos diebus decem, et dentur nobis legumina :... et sicut videris, facies cum servis tuis*. Et sic etiam accipitur illud Ecclesiastici, XXXIV, 11 : *Qui tentatus non est, qualia scit?* hoc est, qui virium suarum experimentum non accepit, qualia potest scire de seipso?

Sexto modo dicitur *tentatio* strictissime, actus dæmonis, observatio diaboli, et insidiatio et circumvolatio, quia tota die continue instat ad hominis deceptionem. Et sic accipitur, I Petr. V, 8 et 9 : *Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret : cui resistite fortes in fide*. Lucæ, XXII, 31 et 32, dixit Dominus Simoni Petro : *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum : ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*. Unde Chrysostomus in homilia 22 super Joannem, sic dicit : « Plurimum nos diabolus urget, plurimum nostræ insidiatur saluti. Invigilandum est igitur, et contra illius impetum unumquemque se omni ex parte præmunire oportet : nam vel minimo aditu viam sibi quam latissimam patefacit, paulatim vires accipit. Quod si qua nobis salutis nostræ cura est, ne minima quidem in re eum nobis prævalere permittamus, ne mox in majoribus prævaleat. Summæ namque amentiæ est, ut cum ille tantopere animarum nostrarum perditioni invigilet, nos contra pro nostra ipsorum salute non eamdem adhibeamus diligentiam. » Et hoc solo modo quærimus hic de tentatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non tentat ut ipse experimentum accipiat, sed ut tentatus suæ virtutis experimentum accipiat, et cognoscat quid de Deo præsumere valeat. Dicit enim Gregorius, quod « tanto altiori spe quis in Deum resurgit, quanto plus et fortiora pro nomine ipsius pertulerit. » Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod ea quæ sunt in nobis voluntaria, non cognoscit dæmon antequam fiant : et ideo persuasiva et inclinativa tentatione utitur ad experiendum, utrum voluntas nostra inclinetur ad eligendum id quod vult : et hoc expresse dicit Gregorius super illud Job, XVIII, 10 : *Abscondita est in terra pedica ejus, et decipula illius super semitam* : dicens, quod « semita cordis inclinatio cordis est, super quam diabolus abscondit decipulam tentationis, ut facilius decipiat. » Ad 2.

Ad ultimum jam patet solutio : hoc enim intelligitur de tentatore qui est tentator dialectici, et tentat circa communia : et de tali tentatione non loquimur hic. Ad 3.

MEMBRUM II.

Quis sit tentator [1] ?

Secundo quæritur, Quis sit tentator ? Et videtur, quod solus diabolus.

1. I ad Thessal. III, 5, super illud : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat :* Glossa, « Diabolus, cujus officium est tentare. »

2. Adhuc, Hieronymus in libro III *super Jeremiam*, dicit sic : « Quidquid peccamus, quidquid die et nocte facimus et malorum operum perpetramus : imperium est dæmonum, qui numquam nobis dant requiem, et semper impellunt delictis augere delicta, et cumulum facere peccatorum [2]. » Cum ergo omnis tentatio propulsatio est ad illicitum, sive ad peccatum, videtur quod non sit tentator nisi dæmon.

3. Ad idem faciunt auctoritates in præcedenti articulo adductæ de Chrysostomo, et I Petr. v, 8 et 9, et Luc. XXII, 31. In quibus omnibus expresse dicitur, quod Satan sive diabolus est, qui tentat.

4. Adhuc, Job, I, 12 et II, 6, expresse habetur, quod Dominus licentiam dedit Satan ad tentandum Job. Cum ergo non sit tentator, nisi cui Deus dat licentiam tentandi, videtur quod diabolus solus sit tentator.

5. Adhuc, Matth. IV, 3 : *Accedens tentator, dixit ei.* Nomen tentatoris non convenit, nisi ei cujus officium est tentare : sed, sicut dicit Glossa prius inducta, solius diaboli est officium tentare : ergo solus diabolus est tentator.

6. Adhuc, Aut ille tentator est, qui licentiam dat tentandi, aut qui exercet actum tentationis : sed non est tentator qui dat licentiam, Deus scilicet. Jacobi, I, 13 : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur : Deus enim intentator malorum est, ipse enim neminem tentat.* Ergo relinquitur per locum a divisione, quod solus diabolus tentator sit, quia ille exercet actum tentationis.

Sed contra :

1. Jacobi, I, 14, dicitur : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus.*

2. Adhuc, Dicitur, quod mundus, caro, dæmonia tentant. I Joan. II, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.* Ergo non videtur unus solus esse tentator, sed tres.

Juxta hoc quæritur, Utrum Deus inducat aliquam tentationem ?

Et videtur, quod sic.

Matth. VI, 13 : *Et ne nos inducas in tentationem :* hoc enim frustra a Deo peteretur, si nullus a Deo in tentationem induceretur.

Sed contra :

1. Glossa ibidem : « In tentationem induci, est tentatione frangi, et tentatione superari : et hoc non facit Deus, sed potius diabolus vel concupiscentia : » ergo videtur, quod Deus non inducat in tentationem.

2. Adhuc, I ad Corinth. x, 13 : *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis : sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Ergo videtur, quod Dei est adjuvare contra inductionem in tentationem : non ergo inducit aliquem in tentationem.

Ulterius quæritur de hoc quod in libro

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. XXI, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 69, Art. 2. Tom. XXXIV.

[2] S. Hieronymus, Lib. III super Jeremiam, cap. 16.

II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. ultimo, dicit Origenes sic : « Puto sane, quia Sancti repugnantes adversus istos incentores, et vincentes, minuant exercitum dæmonum, vel ut quam plurimos eorum interimant : ne ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. »

Hoc enim non videtur esse verum : quia

1. Deus providentia sua tentationes ordinavit, et fieri permittit ad exercitium virtutis fidelium : sed in naturis tantus est ordo, ut in III de *Anima* dicit Aristoteles, quod « natura nec indiget necessariis, nec abundat superfluis. » In operibus autem Dei major ordo est. Ergo in operibus providentiæ divinæ non est abundantia superflui : superfluum autem est facere per plures, quod fieri potest per unum : sed idem dæmon qui victus est ab uno, adhuc potest tentare alios : ergo superfluum est illum removere a pugna, et alteri licentiam dare impugnandi.

2. Sed contra hoc iterum videtur esse ibi, quod secundum moderamen justitiæ, æquale debet esse pondus belli inter impugnantes et impugnatos : sed homines impugnati, per mortem continue diminuuntur : si ergo exercitus dæmonum non diminueretur per victoriam hominum, inæquale esset pondus belli inter dæmones et homines : per victoriam enim qua vincuntur, diminuuntur.

Solutio. Dicendum ad primo quæsitum, quod diabolus proprie loquendo tentator est triplici ratione.

Prima est, quia invidiæ proprium est impugnare bonos : et dicitur, Sapient. II, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, hoc est, peccatum, quod est mors animæ. Unde sicut superbia erexit se contra Deum, ita sicut dicit Augustinus in libro de *Sancta virginitate*, invidia quæ pedissequa est superbiæ, impugnavit et tentavit hominem, ne ad beatitudinem ascenderet, unde ipse exciderat.

Secunda ratio est, quia obstinatus est in malo, sicut bonus Angelus confirmatus est in bono. Unde in libro II *Sententiarum*, distinct. VII, cap. *Supra dictum est*, dicit Magister sic : « Mali per malitiam adeo sunt obstinati, quod bonam voluntatem habere, sive velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri, quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est et justum fieri : nec tamen cum bona voluntate illud volunt, nec bene illud volunt. Sed obstinati proprium est irasci contra omne bonum et impugnare illud : et cum diabolus sic sit obstinatus, suum proprium est et tentare et impugnare bonos. »

Tertia ratio est, quia primæ tentationis, quæ facta est ad Adam et Hevam, diabolus fuit inventor : et ab illa tentatione possibilitas tentandi in omnibus exorta est et creata. Unde cum virtus primæ tentationis in omnibus aliis tentationibus sit, et tentet, ut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, diabolus proprie tentator est, qui primæ tentationis est inventor.

Ad primum ergo dicendum, quod in contrarium objicitur, quod unus solus est tentator : sed objectum et materiam tentationis aliquando accipit a concupiscentia carnis : et sic sicut ab instrumento, non sicut a tentatore dicitur, Jacobi, I, 14, quod *unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus* ab incommutabili bono, *et illectus* libidine boni commutabilis. Aliquando accipit objectum et materiam tentationis a spectaculis mundi, scilicet in divitiis, et honoribus. Aliquando accipit a seipso in superbia, et invidia, et ira : et sic dicitur, quod plura sunt tentantia instrumentaliter, sicut objecta : unus tamen est qui hæc omnia movet sicut primus tentator. Ad object. 1 et 2.

[1] Origenes, Homilia XV ad librum Josue, cap. 12.

Qualiter autem Deus tentet sive probet, in præcedenti membro hujus quæstionis determinatum est.

Ad 1 quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Deus inducat aliquem in tentationem ?

Dicendum, quod non proprie : non enim est causa malitiæ, sicut probat objectio : nec est causa, quod aliquis frangitur vel vincitur tentatione, immissione malitiæ : sed quia aliquando deserit per gratiam, et permittit frangi tentatum confortatione malitiæ, ideo locum habet oratio, hoc est, ut non deserat per gratiam, nec permittat confortari malitia usque ad fractionem tentari. Et sic etiam intelligitur dictum Apostoli, I ad Corinth. x, 13, quod *facit cum tentatione proventum*. Quia ipsum exercitium tentationis, proventus et profectus est virtutis. Propter quod etiam Sancti facilius sustinent tentationem, ita quod aliquando petant tentari. Psal. xxv, 2 : *Proba me, Domine, et tenta me : ure renes meos, et cor meum*.

Ad 1 quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de verbo Origenis, dicendum, quod satis probabile est, quod ita sit, maxime secundum quod glossat illud Magister ibidem, scilicet quod de illo vitio in quo superatus est ab aliquo sancto perfecte, non habeat potestatem alium tentandi de cætero. In bellis enim humanis sic est, quod superatus aliquis ab aliquo perfecte, nec illum nec alium de familia sua eodem bello audet impetere. Propter quod etiam dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. VI, cap. *De Lucifero autem*, quod religata sit potestas Luciferi ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto, et victus est ab eo.

Ad rationem quæ adducitur in contrarium, dicendum, quod non est superfluum quod ordini juris et justitiæ consonum est. Unde licet per affectum malitiæ possit alium tentare de eodem vitio in quo superatus est, tamen quia hoc non congruit ordini juris et justitiæ, providentia divina non permittit.

MEMBRUM III.

Qui sint modi tentandi, et quot [1] ?

Tertio quæritur, Qui sint modi tentandi, et quot ?

1. Dicit enim Glossa super Genesim, iii, 1, super illud : *Sed et serpens*, sic : « Tribus modis culpa perpetratur, scilicet suggestione, delectatione, et consensu. Primo per hostem, secundo per carnem, tertio per spiritum. Hostis enim prava suggerit, caro se delectatione subjicit, tandem spiritus delectationi consentit. Suggestione peccatum cognoscimus, delectatione vincimur, consensu ligamur. » Igitur, secundum hanc Glossam, tres sunt modi tentationis.

2. Adhuc, Gregorius in libro XXXII *Moralium* super illud Job, xl, 10 : *Ecce Behemot, quem feci tecum*, sic dicit : « Fideli famulo Dominus cunctas hostis callidi machinationes insinuat : omne quod opprimendo rapit, omne quod insidiando circumvolat, omne quod minando terret, omne quod suadendo blanditur, omne quod desperando frangit, omne quod promittendo decipit. » Secundum Gregorium ergo sex isti sunt modi tentationis.

3. Adhuc, I ad Corinth. x, 13, super illud : *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana :* distinguit Glossa tentationem in humanam et diabolicam, sic dicens : « Tentatio humana est, ut in

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 9. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 69. Art. 4. Tom. XXXIV.

necessitate vel pressura non diffidat homo de Deo, auxilium humanum requirendo : humanum enim est in necessitate auxilium humanum quærere. » Et ibidem, « Propter Christum pari humana tentatio est, per quam proficitur apud Deum. » Et addit : « Item, humana tentatio est, aliter sapere, quam res se habet cum bono animo. » Et subdit : « Item, humana tentatio est, cum irritatur quis in fratrem studio corrigendi, plus tamen, quam humana tranquillitas postulat. » Et addit : « Diabolica vero tentatio est, nimis amando sententiam propriam vel invidendo melioribus usque ad præcidendæ communionis vel schismatis vel hæresis condendæ sacrilegium pervenire. » Secundum hanc igitur Glossam quatuor sunt modi humanæ tentationis, et unus diabolicæ.

1. Quæritur ergo de omnibus his modis : et primo de primis qui sunt in Glossa super Genesim.

Videtur enim, quod illa divisio non omnem modum tentationis comprehendat : quia

1. Non est idem modus tentationis Christi, et tentationis nostræ, et tentationis primorum parentum. Christus enim, ut dicit Glossa Matthæi, IV, 1, super illud : *Ut tentaretur a diabolo*, tentabatur exterius tantum : ita quod a tentatione nec trahebatur in corpore, nec in anima : eo quod in neutro sensit aliquid corruptionis. Primi autem parentes trahebantur quidem in anima. Heva enim dubitando a veritate se elongavit, et persuasioni serpentis appropinquavit : dubitatio autem motus animi est. Sed in corpore non fuerunt moti : quia ad tentationem non movetur, nisi corpus corruptum, quale primi parentes non habuerunt. Nos autem tentamur ab hoste, et trahimur in corpore et in anima propter primi peccati corruptionem. Cum ergo hos modos Glossa illa non distinguat, videtur divisio illa insufficiens esse.

2. Adhuc, Falsum videtur esse quod dicit, quod secunda tentatio sit a carne. Dicit enim Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, quod primus motus tentationis est in sensualitate tamquam a serpente. Secundus in inferiori parte rationis tamquam in muliere. Tertius in superiori parte rationis tamquam in viro. Inferior autem pars rationis non est caro. Ergo secundus modus tentationis non est a carne, sicut dicit Glossa.

3. Adhuc, Falsum videtur quod dicit Glossa, quod delectatione vincimur : non enim vincitur, nec victus est, nisi qui mortaliter peccavit : sed non omnis delectatio quæ est in carne, mortale peccatum est. Ergo non est verum generaliter dictum, quod delectatione carnis vincimur.

Ulterius quæritur de divisione Gregorii, et quæritur, Quid vocatur, « opprimendo rapere ? » Quæst. 2.

1. Hoc enim videtur ad violentiam pertinere : sed diabolus nulli potest facere violentiam : dicit enim Gregorius, quod « debilis est hostis, qui non potest vincere nisi volentem. » Et loquitur de de diabolo : ergo videtur, quod nullum opprimendo rapit.

2. Adhuc, Oppressio illa si esset : aut esset in corpore, aut in anima. Si in corpore : ex hoc nihil rapit : quia ex hoc, quod opprimit aliquem in corpore vel interficit, non rapit, potest enim anima habere evadere.

3. Adhuc, Glossa super illud I Petr. V, 8 : *Adversarius vester diabolus*, sic dicit : « Non est timendus hostis, qui non potest etiam in porcos nisi ex dispensatione Conditoris. » Ergo non opprimit nisi licentia a Deo accepta : et tunc non ipse opprimit, sed Deus. Dicit enim lex, quod ille facit, cujus auctoritate fit. Si autem refertur oppressio ad animam : tunc plane falsum est, quod aliquem opprimit. Dicit enim Gregorius, quod « potestatem in animam non habet, nisi

homo eam sibi ex propria voluntate concesserit. »

4. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, « Insidiando circumvolat. » Insidiæ enim ponuntur ambulantibus in via publica : in moribus autem via publica, est via mandatorum Dei : et hæc non habet periculum, nec subjacet periculis : videtur ergo, quod in hac via non insidiando circumvolat.

5. Adhuc, Opposita videtur in se continere locutio. Insidiantes enim in loco uno ponunt insidias, et non circumvolant : si ergo insidiatur, non circumvolat : et si circumvolat, non insidiatur.

6. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, « Omne quod minando terret. » Hoc enim videtur esse contra intentionem dæmonis in tentando : tentando enim nititur sibi attrahere tentatum et allicere in consensum : minis autem et terroribus aliquis fugatur et non attrahitur, nec allicitur : iste ergo modus non videtur esse de intentione tentatoris.

7. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, « Desperando frangit. » Ex hoc enim, quod aliquis desperat, non omnino fractus est : adhuc enim potest resurgere ad pœnitentiam.

8. Adhuc, Quæritur de eo quod dicit, « Promittendo decipit. » Ejus enim promittere est, cujus est dare : sed dicit Glossa Matthæi, IV, 9, super illud : *Hæc omnia tibi dabo*, quod diabolus non habet potestatem dandi aliquid : ergo ejus non est promittere : ergo nec promittendo decipere.

9. Adhuc, Videtur quod non omnes modi machinationis dæmonis continentur istis sex. Dicit enim Augustinus *super Genesim ad litteram*, quod dæmones se quandoque spectaculis oculorum objiciunt, invitantes ad vanitates, et libidinem : et ideo dicitur, Genes. III, 6 : *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis, adspectuque delectabile :* quod Augustinus dicit factum esse ex hoc, quod diabolus objecit se in fructu ligni oculis mulieris, ut per sensus ad delectationem ligni traheret.

10. Adhuc, Gregorius in *Dialogis* dicit, quod « diabolus sedit super folium lactucæ, ut quamdam monialem ad libidinem gustus traheret. »

Adhuc, Augustinus in libro *de Conflictu vitiorum et virtutum*, multiplices tangit modos tentationum, secundum numerum septem capitalium vitiorum : et subdit dicens, quod his modis pie viventes in Christo diabolus impugnare non desinit.

12. Et addit : « Sed nec his contentus, ad alia convertitur argumenta : dum quibusdam in somniis sæpius vera pronuntiat, ut eos quandoque ad falsitatem pertrahat : dum dormientes ante horam vel tempus excitat, ut eos quando vigiliarum tempus est, somno gravissimo deprimat : dum orantes atque psallentes sibilis, stridoribus, latratibus diversis, et incognitis vocibus, jactis etiam lapidibus vel stercoribus perterret, ut eos quocumque pacto a spirituali opere retrahens, inanes efficiat : dum etiam aliquando de blasphemia tentat, ut circa divina insipidos faciat. »

13. Adhuc, Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram* : « Mathematici instinctu dæmonum sæpius vera prædicunt : dum ea quæ ipsi facturi sunt, mathematicis pronuntiant. » Videtur ergo quod multo plures sint modi tentationis, quam sex quos dicit Gregorius.

14. Adhuc, Suadendo blandiri, et promittendo decipere non videntur habere differentiam : diabolus enim non promittit, nisi persuasionem addat ut credatur promittenti.

15. Adhuc, Hoc quod dicit : « Insidiando circumvolare, » non videtur habere differentiam ad aliquid aliorum : qui enim insidiando circumvolat, occulte quærit nocere omni modo quo potest : sed diabolus in omnibus dictis modis quærit occulte nocere : ergo in omnibus dictis modis insidiando circumvolat. Insidiando ergo circumvolare,

non est specialis modus, sed communis omnibus aliis.

Adhuc quæritur de tertia divisione quæ est in Glossa, super epist. I ad Corinth. x, 13.

1. Et primo de hoc quod Glossa distinguit tentationem in humanam, et diabolicam : sicut enim quædam tentatio est a diabolo, ita quædam a mundo, quædam a carne : et sic patet, quod insufficiens est divisio.

2. Adhuc, Si dicitur tentatio diabolica, quæ ad similitudinem tentationis diaboli est, tunc nihil est dicta tentatio diabolica : quia, sicut jam habitum est, diaboli non est tentari, sed tentare.

3. Adhuc, Quod dicit : « Pro Christo pati, » esse tentationem humanam, videtur esse falsum : quia pro Christo pati non est tentatio, sed potius virtutis constantiæ et fortitudinis opus.

4. Adhuc, Quod dicit : « In periculis quærere humanum consilium, » non est tentatio, sed actus prudentiæ virtutis.

5. Adhuc, In periculis se committere discrimini postposito consilio humano quando potest haberi, hoc est tentare Deum : et hoc est peccatum mortale : ergo oppositum ejus, scilicet quærere consilium humanum in periculis, est meritum et obedientia præcepti. Deuter. vi, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

6. Adhuc, II ad Corinth. xi, 32 et 33 : *Damasci præpositus gentis Aretæ regis custodiebat civitatem Damascenorum, ut me comprehenderet : et per fenestram in sporta dimissus sum per murum, et sic effugi manus ejus.* Nec hoc reputatur tentatio, sed prudentia Apostoli, cum tamen in periculis quæreret consilium humanum : unde Glossa ibidem : « Fugiat minister Christi sicut ipse Christus in Ægyptum fugit : fugiat qui specialiter quæritur, dum per aliquos firma est Ecclesiæ salus. »

7. Adhuc, Philosophus in primo *Topicorum* : « Si unum oppositorum est multiplex, et reliquum : » sed tentatio humana et diabolica e diverso dividunt tentationem : ergo sunt opposita : tot ergo modi deberent esse diabolicæ tentationis, quot sunt humanæ : et hos non ponit Glossa : ergo est insufficiens.

Gratia hujus ulterius quæritur, Quid sit tentare Deum? Quæst. 4.

Si enim hoc est, ut quidam dicunt, petere miraculum propter se fieri : tunc multi Sanctorum tentaverunt Deum, sicut ipse Petrus, qui petivit suscitationem cognati Cæsaris. Si autem est, ut quidam alii dicunt, offerre se periculo, cum possit haberi consilium humanum de evasione : tunc Catharina et Sebastianus tentaverunt Deum, qui se periculis obtulerunt : et Vincentius qui Daciano dixit : « Insurge ergo, et toto malignitatis spiritu debacchare : videbis me plus posse qui torqueor, quam possis ipse qui torques. »

Ulterius quæritur, Si aliquis est profectus in tentationibus, propter quem Deus Sanctos tentari permittit? Quæst. 5.

Hoc enim videtur ex hoc quod dicitur, I ad Corinth. x, 19 : *Qui faciet cum tentatione proventum.*

Solutio. Dicendum, quod prima divisio data est penes gradus tentationis, quibus consummatur peccatum in nobis : qui sunt tres, ut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, scilicet sensualitatis, et inferioris partis rationis, et superioris. Sensualitatis ab hoste, inferioris partis rationis a carne, superioris partis a spiritu. Et quia non sunt nisi tres gradus, patet quod sufficiens est divisio. Solutio.

Ad primum ergo quod contra objicitur, dicendum, quod tentatio primorum parentum, et tentatio Christi reducitur ad illam quæ est de suggestione hostis. Suggestio enim triplex est, scilicet exterior tantum, et sic fuit tentatio in Christo. Et partim exterior, et partim inte- Ad quæst. 1. Ad 1.

rior, quando scilicet anima inclinatur ad verba suggerentis : et sic fuit in Heva. Et partim exterior, et completio interior, quando ad exteriorem suggestionem dæmonis et inclinatur anima, et trahitur per concupiscentiam corpus.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod inferior portio rationis, eo quod est circa carnalia et vicina carni, dicitur *caro*, quia facile emollescit : et hac ratione etiam dicitur *mulier*, quia emollit superiora tamquam virum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod omnis delectatio quantum est de se, vincit et ligat vinculo trahente, quamvis non liget vinculo obligante ad mortem æternam. Propter quod dicit Philosophus in VII *Ethicorum*, quod incontinens vi passionis extrahitur a regimine mentis, ita quod nescit facienda quemadmodum oportet eum scire : sicut qui stat in fumo oculis apertis, videt quidem, sed non videt quemadmodum oportet eum videre.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de divisione Gregorii, dicendum, quod illa datur per modos machinationis diaboli. Illi enim sunt vel in prosperis, vel adversis. In adversis dupliciter, scilicet respectu præsentis adversitatis, vel futuræ. Si respectu futuræ : tunc est ille modus qui dicitur. *In minando terret :* hoc fit, quando alicui incutit timorem defectus corporis, vel temporalium, vel ne possit perseverare : et sic retrahit a proposito serviendi Deo. Si autem est respectu præsentis adversitatis : tunc non potest esse nisi de nimia tristitia mali imminentis. Et hoc est vel malum culpæ, vel malum pœnæ : et si est malum culpæ, tunc *desperando frangit* : si est malum pœnæ, tunc *opprimendo rapit*. Et dico nimiam tristitiam respectu præsentis mali culpæ, vel pœnæ : quia moderatio tristitiæ non est tentatio, sed potius virtus pœnitentis. II ad Corinth. vii, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur*. Tristitia autem *quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Si autem tentat per prospera : tunc tentat secundum conversionem ad commutabile bonum : et hac conversio dupliciter consideratur, scilicet vel generaliter ad quodcumque commutabile bonum : vel specialiter ad hoc bonum vel illud. Si generaliter, tunc *insidiando circumvolat* : et tunc insidiari nihil aliud est, nisi observare omnem modum ut inclinet ad illectionem boni commutabilis : et per hoc abstrahit a desiderio boni incommutabilis. Si autem est specialiter ad hoc bonum vel illud : tunc aut est respectu præsentis boni, vel futuri. Si respectu præsentis, tunc *suadendo blanditur :* et tunc suadere nihil aliud est, nisi rationes assignare ex parte necessitatis humanæ quare hoc bonum appetendum sit, ut sub obtentu necessitatis ingerat voluptates. Si vero est respectu futuri, tunc *promittendo decipit*, ut sub spe promissionis aliquod illicitum committatur : sicut est illud Matthæi, iv, 9 : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*.

Sic ergo accipi possunt modi quos ponit Gregorius.

Quidam autem sic distinxerunt, quod tentatio diaboli vel est secundum vires apprehensivas, quæ per extensionem fiunt practicæ : vel est secundum vires motivas. Si est secundum apprehensivas : aut est ex parte phantasiæ, secundum quod accipit a sensu multitudinem sensibilium : et tunc dicunt, quod *insidiando circumvolat*, ut per aliquid sensibilium decipiat. Si autem ex parte phantasiæ, secundum quod movet concupiscibilem : tunc dicunt, quod *suadendo blanditur*, ut concupiscibilem illiciat. Si autem est ex parte motivarum tantum : tunc aut est secundum actum irascibilis, aut secundum actum concupiscibilis. Si primo modo : tunc est aut contra actum fortitudinis, aut contra actum spei : illæ enim duæ virtutes sunt in irascibili. Si est contra actum fortitudinis : tunc dicunt, quod *opprimendo rapit*. Si est contra actum spei, hoc dicunt esse du-

pliciter : si enim contra actum spei est, secundum quod spes est futuri boni exspectatio, tunc dicunt, quod *promittendo decipit*. Si autem contra actum spei, secundum quod est spes veniæ de perpetrato malo, tunc dicunt, quod *desperando frangit*. Isti dicunt, quod contra actum rationis nulla machinatio est : quia, sicut supra habitum est, diabolus supra rationem immediate nihil potest : et si potest, potest mediante phantasia. Isti etiam dicunt, quod licet machinari possit contra actum fortitudinis, tamen non potest machinari contra actum justitiæ, eo quod ille in ratione est : et eadem ratione non potest machinari contra actum prudentiæ, quia illa etiam simpliciter in ratione est. Dicunt etiam, quod si machinatur contra actum temperantiæ quæ est in concupiscibili, hoc non est, nisi secundum quod concupiscibilis ordinata est ad bonum ut nunc : et hoc ex seipso susceptum est. Unde si machinatur contra hoc, tunc *suadendo blanditur*. Dicunt etiam, quod licet machinetur contra actum spei, tamen non machinatur contra actum charitatis, quia charitas in voluntate rationabili est, supra quam, ut supra habitum est, dæmon non potest. Dicunt etiam adhuc, quod fides in ratione et in intellectu est : et si diabolus machinatur contra illam, hoc non potest facere immediate, sed per phantasiam phantasticis rationibus : et sic machinatio ejus reducitur ad illam quæ est, *Insidiando circumvolat*. Sic ergo dicunt sufficientem esse divisionem Gregorii.

Ad primum ergo quod contra objicitur, dicendum quod oppressio illa non sonat coactionem voluntatis omnimodam, sed occasionalem : quod fit, quando multa mala ingeminantur alicui, ut ex multis amittat virtutem mansuetudinis et tranquillitatis : sicut factum fuit in beato Job, in quo uno nuntio referente mala, alius supervenit pejora nuntians[1].

Ad aliud dicendum, quod oppressio illa ordinatur ad voluntatem et rationem, sed, sicut dictum est, occasionaliter, et non coactive : si enim coactiva esset, non esset tentatio sive machinatio, sed violentia. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod tentatio diaboli non potest esse in aliquid, nisi ex licentia conditoris, sicut dicit Glossa super epist. I Petr. v, 8 : tamen quia diabolus tentando non tentat intuitu obedientiæ Creatoris, sed potius intuitu malitiæ propriæ exsequendæ, propter hoc oppressio et raptus dicuntur esse diaboli, et non Dei dantis licentiam. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod licet in via mandatorum, quæ recta est, non sit periculum ex ipsa via : tamen ex scandalis quæ sunt juxta viam, et insidiis multa pericula sunt : sicut dicitur in Psalmo CXXXIX, 6 : *Juxta iter scandalum posuerunt mihi*. Et in illis circumvolat insidiando. Est etiam via, ut dicit Gregorius super illud Job, XVIII, 10 : *Abscondita est in terra pedica ejus, et decipula illius super semitam :* quod via dicitur inclinatio cordis ad desiderabilia sive delectabilia, in qua via homo sæpe cadit in periculum, sicut dicitur, Proverb. XIV, 12 : *Est via quæ videtur homini recta, novissima autem ejus ducunt ad interitum*. Et in hac via sæpe diabolus insidiando circumvolat, obnubilando rationem, ne possit discernere rectum, et illiciendo voluntatem ad libidinosum, et sic abducat a via recta mandatorum. Ad 4

Ad aliud dicendum, quod *circumvolare* dicitur : quia per multa et non per unum insidiatur, ad similitudinem eorum qui in via per multos et in multis ponunt insidias : ut si unum periculum viator evadat, incidat in alterum. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod hoc procederet, si per minas effugaret a se : sed hoc non intendit diabolus, sed per Ad 6.

[1] Cf. Job, I, passim.

minas intendit effugare a Deo, ut sibi appropinquent.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod fractio desperationis non sonat omnimodam impossibilitatem redeundi ad salutem, sed sonat corruptionem ordinis ad hoc per quod omnia peccata remittuntur per misericordiam Dei, ad quod bono ordine ordinatur pœnitens per spem. Desperans autem in eodem ordine fractus et corruptus est per desperationem, sicut patet in verbis Cain, Genes. iv, 13 : *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.*

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod diabolus nihil potest dare, sed fallaci promissione promittit, non vera : et ideo dicitur, quod promittendo decipit, sicut, Genes. iii, 5, promisit Hevæ, quod futura esset sicut Deus, sciens omnia : sed decepit eam.

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod multi sunt particulares modi machinationis : sed in communi reducuntur ad sex, sicut patet ex assignatione duplici divisionis, quæ in principio istius solutionis dicta est. Sive enim dæmon immisceat se saporibus ciborum, sive sanguini humano, sive aliis exterioribus vel interioribus, totum reducitur ad illam machinationem qua dicitur, *Suadendo blanditur :* in omnibus enim illis illicitam conversionem ad bonum commutabile intendit persuadere.

Ad 10. Per idem patet solutio ad dictum Gregorii, quia per cibum lactucæ suadendo blandiebatur mulieri.

Ad 11. Ad aliud dicendum, quod vitia capitalia et filiæ eorum, quæ ponit Gregorius super Job, in Glossa, licet multa sint particulariter, tamen duplici movent objecto, scilicet apparentis boni, et apparentis mali : ut ira est contra apparens malum, et similiter acedia, et similiter invidia. Gula vero, et luxuria, et avaritia in apparens bonum. Et ideo tentatio iræ, acediæ, et invidiæ reducuntur ad illam machinationem quæ est, *Minando terret.* Ita enim insurgit contra apparentem examinationem sive irritationem. Acedia vero ad difficultatem cultus Dei et servitii minatur in corde. Invidia vero minatur impedimentum excellentiæ vel prosperitatis propriæ ex bono proximi provenire. Unde omnia ista minando terrent. Alia vero peccata capitalia, quæ sunt per conversionem ad bonum ut nunc, sive apparens, omnia comprehenduntur sub illa machinatione quæ est, *Suadendo blanditur.*

Ad aliud dicendum, quod in somnis vera prædicere, et ante tempus excitare, ad machinationem reducuntur quæ est, *Promittendo decipere.* Bonis enim quibusdam præsentibus promittit futura majora. Latratibus vero vel ictibus inquietare psallentes, reducitur ad id quod est, *Comminando terrere.* Blasphemia autem provenit ex infidelitate : et ideo sicut obnubilat circumvolando per insidias fidem, ut pertrahat ad infidelitatem : sic etiam *insidiando circumvolat* ut pertrahat ad blasphemiam.

Quod autem mathematici vera dicunt, ut aliquando decipiant : et quod in somniis vera revelantur, ut postea falsitas ingeratur : ad illam reducitur quæ est, *Promittendo decipere.*

Ex iis patet responsio ad sequentia duo argumenta. A

Ad id quod quæritur de tertia divisione, dicendum, quod humana tentatio dicitur ibi quæ fit in his sine quibus non est infirmitas humana. Diabolica autem præsumptio in his quæ fiunt contra præceptum Dei, quæ provenit ex contemptu præcepti et præcipientis. Et propter hoc in Glossa non ponitur diabolica tentatio, sed diabolica præsumptio, et humana tentatio, Angelica perfectio. Et dicitur *præsumptio diabolica* quam suadet diabolus, non infirmitas humana, et quæ est ad imitationem diaboli in pertinacia permanentis. Angelica vero perfectio, ut dicit Glossa, est in nullo errare, sed Deo pio et casto amore semper inhærere, ut dicit Augustinus. A

Infirmitatis vero humanæ est tentari. Et hæc tentatio quæ cadit in humanam infirmitatem : aut est pro bonis animæ, aut pro bonis aliis. Si pro bonis animæ : tunc est in periculis, quæ pro bonis animæ retinendis sustinemus. Et tunc est duobus modis : homo enim in periculo aut habet possibilitatem evadendi periculum, aut non. Si est cum possibilitate evadendi periculum : tunc est illa quam dicit Glossa, quod « in necessitate vel pressura non diffidat homo de Deo, auxilium humanum quærendo. » Si autem est in impossibilitate evadendi periculum : tunc est illa quam dicit Glossa, « Pati pro Christo, humana tentatio est. » Et ideo dicit Glossa, quod illæ duæ tentationes sunt, per quas proficitur apud Deum : nec dicuntur tentationes, nisi quia sunt interrogationes infirmitatis humanæ, utrum constanter Deo adhæreat. Si autem tentatio est pro bonis aliis, ad infirmitatem tamen humanam pertinentibus : tunc multiplicatur secundum tres vires quæ referuntur ad opus hujus vitæ. Et illa quidem quæ est aliter sapere quam res se habet cum bono animo, non usque ad singularitatem sensus condendi schismatis vel hæresis, sumpta est penes opus rationis. Illa vero quæ amare est ea sine quibus vita ista non ducitur, sumpta est penes opus concupiscibilis. Illa vero cum quis irascitur in fratrem studio correctionis, plus tamen quam tranquillitas humana postulat, sumpta est penes opus irascibilis.

Et sic patet quomodo terminatur, et quod sufficiens sit divisio humanæ tentationis.

Patet etiam solutio ad objecta : humana enim tentatio non dividitur contra diabolicam tentationem, sed contra diabolicam præsumptionem : et ideo non oportet, quod si una est multiplex, quod et alia : licet enim quædam tentatio sit a carne, quædam a mundo, semper tamen sunt in his quæ pertinent ad præsentem vitam.

Ad aliud dicendum, quod non dicitur diabolica tentatio, quod sit ad similitudinem tentationis diaboli : sed dicitur diabolica præsumptio, propter rationem quæ dicta est. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod pro Christo pati non dicitur tentatio, nisi pro tanto, quia est interrogatio infirmitatis humanæ, utrum constanter Deo adhæreat, ut jam dictum est. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod quærere consilium humanum, prudentiæ virtutis est : tamen ratione ejus quod dicitur in periculis interrogatio, infirmitatis humanæ est, et ex hoc accipit nomen tentationis. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod in periculis ubi grex quæritur, et non pastor, non potest homo confugere ad auxilium humanum, et evadere : sed tunc habet locum quod dicitur, Joan. x, 11 : *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* Sed ubi quæritur pastor, et non grex, potest et debet confugere ad consilium humanum, et evadere : quia tunc grex aliunde habet confortationem : et sic effugit Paulus. Ad 5.

Per hoc patet solutio ad sequens : iste enim est sensus Glossæ, quæ inducitur ibidem. Ad 6.

Ad ultimum quod de Philosopho objicitur, patet solutio per antedicta : quia non oportet, quod multiplex sit præsumptio diabolica, cum non opponatur humanæ tentationi quæ multiplex est. Ad 7.

Ad id quod ulterius quæritur, Quid sit tentare Deum ? Ad quæst. 4.

Dicendum, quod secundum Glossam super Deuter. vi, 13, Deum tentat, qui habens quid faciat, sine ratione committit se et fidem periculo, volens experiri utrum possit liberari a Deo. Et ideo tentatio Dei supponit tria, scilicet postulationem miraculi sine ratione utilitatis, et quod committat se vel fidem periculo, tamquam per hoc velit experiri utrum Deo sit credendum. Unde imper-

fecta fides est in corde tentantis Deum. Et hoc expresse dicit Glossa super illum versum 9 Psalmi xciv : *Ubi me tentaverunt patres vestri.* Dicit enim, quod « dolose miraculum postulaverunt, in corde non credentes. » Hoc etiam patet ex ipsa serie historiæ Exodi, xvi, 2 et seq., ubi dubitantes utrum Deus posset dare panem in deserto, et parare mensam populo suo, remiserunt notam imperfectæ fidei, dicentes : *Estne Dominus in nobis, an non*[1]?

Ad quæst. 5. Ad id quod ulterius quæritur de profectu tentationis, dicendum, quod licet ad multa valeant tentationes, tamen Beda assignat quatuor ad quæ specialiter valent, scilicet ad delicti emundationem : et hujus exemplum dicit esse Mariam sororem Moysi[2]. Et ad virtutum probationem : et hujus exemplum dicit esse in Job et Tobia. Et ad humilitatem et experimentum propriæ fragilitatis et virtutis : et hujus exemplum dicit esse in Paulo[3]. Et ad gloriam Dei manifestandam : et hujus exemplum dicit esse in cæco nato[4]. Glossa tamen super Matthæum, iv, 1 et seq., sic dicit : « Omnibus quæ in mundo sunt ut armis utitur diabolus contra nos. Nam nihil est in mundo, sicut dicitur, I Joan. ii, 16, nisi concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ. In his enim tribus omnia genera tentationum comprehenduntur. » Sed sciendum, quod Glossa illa non distinguit speciales modos tentationis, sed genera tentationum distinguit penes generalia objecta et generales fines peccatorum. Omne enim peccatum hominis fit aut propter concupiscentiam carnis, aut propter superbiam vitæ, aut propter concupiscentiam oculorum.

QUÆSTIO XXIX.

Utrum dæmones intrent in corpora hominum, et obsideant eos in corpore et anima[5]?

Juxta hoc quæritur, Utrum dæmones intrent in corpora hominum, et obsideant eos in corpore et in anima?

Hæc enim est quæstio Augustini.

1. Quod enim dæmones intrent in corpora hominum, probatur sic in Evangelio Lucæ iv, 35, et Matth. viii, 28 et seq., ubi præcepit Dominus ut exirent a corporibus hominum obsessis. Ergo in corporibus hominum fuerunt : quia nihil expellitur ab homine, nisi prius fuerit in eo,

2. Adhuc, Ibi de necessitate est virtus operans, ubi operatio : et ubi est virtus, ibi est substantia quæ est subjectum virtutis : ergo a primo ad ultimum, ubi est

[1] Exod. xvii, 7.
[2] Cf. Numer. xii, 9 et seq.
[3] Cf. II ad Corinth. xi, 8 et 9.
[4] Cf. Joan. ix, 3.
[5] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 69 Art. 3, Part. 1 et 2. Tom. XXXIV.

operatio, ibi est substantia diaboli : sed operatio interius sentitur in corpore : ergo et substantia dæmonis est interius in corpore.

3. Adhuc, Joan. XIII, 27 : *Post buccellam, introivit in eum Satanas.* Ergo Satanas fuit in corpore Judæ : et eadem ratione in corporibus aliorum hominum.

4. Adhuc, Act. v, 3, dixit Petrus Ananiæ : *Cur tentavit Satanas cor tuum ?* Ergo Satanas cor Ananiæ movit ad tentationem : sed probat Aristoteles in VII *Physicorum*, quod inter movens et motum non est medium : ergo Satanas immediate fuit in corde Ananiæ.

5. Adhuc, Philosophus in libro XVI de *Animalibus* : « Si non tangit, non agit : et si non agit, non sequitur alteratio : » sed in obsessis corporibus sentitur alteratio, et in sanguine, et in sensu, et in phantasia, et humoribus : ergo dæmon interius agit ad alterationem illam : ergo interius tangit : sed non tangunt se, nisi quæ per substantiam sunt simul : ergo dæmon per substantiam est in obsessis corporibus.

Contra :

1. Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus* : « Dæmones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi cordi, sed applicatione, et oppressione uniri [1]. » Sed quod applicatur alicui, non est intra ipsum : et quod opprimit aliquid, supra ipsum est, non intra ipsum. Ergo dæmones cum applicantur et opprimunt corpora, non sunt intra, sed extra per substantiam.

2. Adhuc, Beda, « Satanas cor Ananiæ implevit, non intrando per substantiam, sed malitiæ suæ vires inferendo. » Ergo videtur, quod dæmones per substantiam non intrent in corpora hominum, sed per effectum malitiæ.

3. Adhuc, Hoc videtur concordare sacramentis Ecclesiæ, quæ exorcistas ordinat inter minores ordines, qui potestatem habeant imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos. Energumeni autem dicuntur ab ἐν quod est *in*, et ἔργον *labor*, quasi interius laborantes malitia dæmonis : non ergo per substantiam dicuntur esse interius, sed per effectum malitiæ.

4. Adhuc, Episcopus cum ordinat exorcistas, sic dicit : « Domine sancte, « pater omnipotens, æterne Deus, bene- « dicere dignare hos famulos tuos in « officium Exorcistarum : ut per imposi- « tionem manuum et oris officium, po- « testatem et imperium habeant spiritus « immundos coercendi. » Et non dicit, Spiritus immundos per substantiam ejiciendi. Videtur ergo, quod per effectum malitiæ sint intus, et non per substantiam.

5. Adhuc, Si philosophis de ista materia credendum est, Avicenna in canone 2, ubi loquitur de medicina furiosorum, ubique malitiam melancholiæ vocat dæmonem : quod non potest esse rationabiliter, nisi quia dæmon per substantiam non est intus, sed per turbationem melancholiæ et malitiam.

Solutio. Cum Evangelio et Augustino dicimus, quod dæmones per substantiam sunt in corporibus obsessis. Dicit enim Augustinus, quod immiscent se sanguini ad movendum ad concupiscentiam. Matthæi autem VIII, 28 et seq., Marci, v, 9, et Luc. VIII, 30, dicitur expresse, cum Dominus quæreret : *Quod tibi nomen est ?* Respondit dæmon : *Legio mihi nomen est.* Et subjungit Evangelium causam dicens : *Quia intraverant multa dæmonia in eum.* Nec dicerentur intrasse in eum, nisi per substantiam fuissent in ipso. Similiter, Matth. XII, 43, et Luc. XI, 24, expresse dicit Dominus : *Cum immundus spiritus exierit ab homine.* Et non dicit, Cum malitia immundi spiritus exierit ab homine. Et ibidem infra, ℣. 44, ipse immundus spiritus dicit : *Revertar in domum meam, unde exivi.* Et non dicit, Malitiam meam inferam illi, cui eam subtraxi.

Solutio.

Et ideo prima pars rationum istius

quæstionis videtur mihi esse concedenda. Rationes enim illæ omnes concludunt, quod dæmones per substantiam sunt in corporibus obsessorum.

Ad object. 1 AD DICTUM Augustini quod adducitur in contrarium, dicendum, quod Augustinus vocat *cor*, animam sive spiritum hominis : in illum enim nihil substantialiter illabitur, nisi Deus, ut dicit Beda : sicut etiam *cor* dicitur in Psalmo xxxii, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum*. Sigillatim enim Deus creat animas, sed non cor, quod est particula corporis, in qua secundum Philosophum sedes animæ est. Vocat autem *energicam operationem*, interiorem laborem sensuum vel humorum et virtutum animalium et sensibilium, sicut imaginationis, et phantasiæ : quas turbat dæmon ad subversionem regiminis rationis, et ad inordinatos clamores et agitationes corporum obsessorum. Et vocat *applicationem*, similitudinem operationis dæmonis cum operationibus naturæ : quia sicut natura per sensibilia movet phantasiam, ita dæmon per eadem sensibilia turbata movet eam ad malitiam per æstimationem mali, quod putat cum sensibilibus esse acceptum : æstimatio enim est de his quæ cum sensu accipiuntur. Et sicut natura per spiritus ab humoribus resolutos, formas imaginabiles et rationales et intellectuales mittit ad virtutes animales sive sensibilis animæ, sive rationalis, quæ in anteriori cella capitis vel media vel extrema operantur : ita dæmon turbando eosdem humores, et per consequens turbando spiritus qui sunt, ut dicit Avicenna, vehicula formarum animalium, mittit formas turbatas ad easdem cellulas, ex quibus æstimationes inordinatæ et conceptiones et memoriæ oriuntur, per quas ulterius causantur et inordinati motus dæmoniacorum : ita ut aliquando dæmon videatur discerpere eos, sicut dicitur, Marc. I, 26 : *Et discerpens eum spiritus immundus, et exclamans voce magna, exivit ab eo. Oppressio* vero vocatur potentia dæmonis super vires naturales. Et quod ita sit, per Glossam probatur super I Petr. v, 8, super illud : *Circuit, quærens quem devoret* : quæ sic dicit : « Tamquam hostis obsidens muros clausos, explorat an sit aliqua pars murorum minus stabilis, cujus aditu ad interiora penetret : offert oculis formas illicitas et faciles voluptates, ut visu destruat castitatem : aures per canora, ut emolliat Christianum vigorem : linguam convicio provocat, manum injuriis lacessentibus ad cædem instigat : honores terrenos promittit, ut cœlestes adimat : et cum latenter non potest fallere, apertos addit terrores : in pace subdolus, in persecutione violentus. »

EODEM modo respondendum est ad id Ad quod objicitur de Beda : quia etiam *cor* vocat animam, et non partem corporis, quæ sedes est animæ : animam enim non intra, sed effectu malitiæ vexat, applicando se sibi, et opprimendo eam, ut dictum est.

AD ALIUD dicendum, quod Ecclesia Ad hoc intendit, ut scilicet per substantiam ejiciantur de corporibus exorcismis Ecclesiæ, et effectus malitiæ removeatur de animabus, quo interius faciunt laborare animas secundum virtutes animales.

AD ALIUD dicendum, quod unum dici- Ad tur in verbis Episcopi, et alterum intelligitur quasi præsuppositum : coerceri enim non possunt nisi ejiciantur.

AD ULTIMUM dicendum, quod in veri- Ad tate Avicenna, eo quod Sarraceni recipiunt legem Moysi, et credunt esse dæmones, malitiam melancholiæ vocat dæmones : eo quod dæmon per malitiam melancholiæ maxime turbat regimen rationis, eo modo quo dictum est.

TRACTATUS VIII.

Deinde ratione hujus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinctione VII [1], cap. *Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur*, quæritur, Si præstigia magorum facta, sint miracula, vel non?

Et quæruntur duo, scilicet de his quæ fecerunt magi coram Pharaone [2].

Secundo, De his quæ adhuc faciunt ad hominum delusionem.

QUÆSTIO XXX.

Si præstigia magorum facta, sint miracula, vel non?

MEMBRUM I.

De his quæ fecerunt dæmones in Ægypto.

Circa primum quærunt duo, scilicet an magorum opera fuerint miracula?

Et secundo, Quid dæmones operentur in talibus mirabilibus?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De mirabilibus magorum factis coram Pharaone, an fuerint miracula?

Ad primum sic proceditur :

1. Exod. VII, 10 et 11, super illud : *Tulitque Aaron virgam coram Pharaone et servis ejus, quæ versa est in colubrum. Vocavit autem Pharao sapientes*

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. VII, cap. F. Vide edit. nostram opp. B. Alberti. Tom. XXVII.

[2] Cf. Exod. VII, 11 et seq.

et maleficos, et fecerunt etiam ipsi per incantationes ægyptiacas et arcana quædam (Interlinearis, *dæmonum*), *similiter*. Si ergo Aaron et Moyses verum signum fecerunt sive miraculum : et malefici per incantationes et arcana dæmonum fecerunt similiter : tunc etiam malefici fecerunt verum signum et verum miraculum.

2. Adhuc, Ibidem subditur, ỳ. 12 : *Projeceruntque singuli virgas suas, quæ versæ sunt in dracones : sed devoravit virga Aaron virgas eorum.* Super illud dicit Augustinus in magna Glossa marginali quæ incipit, « Et devoravit virgas Aaron : » et dicit sic : « Si dictum esset, Absorbuit draco Aaron virgas eorum, intelligeretur verus draco Aaron phantastica illa figmenta non absorbuisse, sed virgas. Hoc enim potuit absorbere quod erant, et non quod esse videbantur et non erant. Sed quia dixit, Absorbuit virga Aaron virgas eorum : draco potuit virgas absorbere, non virga. Sed eo nomine appellata est res unde versa est, non in quam versa est, quia in id etiam reversa est, ideo hoc vocari debebat quod principaliter erat. » Ex his accipitur, quod virgæ maleficorum vere versæ sunt in dracones : devorari enim non potuit nisi quod vere erat : ergo virgæ incantatorum in veros dracones versæ sunt : et sic non erant secundum phantasiam tantum, sed secundum veritatem opera magorum.

3. Adhuc, Strabus in Glossa ibidem : « Dæmones quamvis mali, naturam suam non amiserunt. Ideo dum per incantationem eorum malefici aliquid efficere conantur, discurrunt per mundum, et subito semina eorum de quibus hic agitur, afferunt, sicque ex illis, scilicet seminibus, permittente Deo, novas rerum species producunt. » Ergo ex virgis magi novas species produxerunt, hoc est, dracones : novas autem species producere verum opus est, et non phantasticum : ergo vera opera fuerunt opera magorum, et non phantastica tantum.

4. Adhuc, Augustinus in Glossa magna : « Insunt rebus corporeis per omnia elementa mundi quædam occultæ seminariæ rationes, quibus cum data fuerit oportunitas temporalis atque causalis, prorumpunt in species modis suis et finibus debitas. Si ergo per incantationes magorum, per semina indita virgis, virgæ proruperunt in serpentes modis et finibus illorum debitis, et tale opus verum opus est et naturale, etiam vera et naturalia fuerunt opera magorum : et propter modum, quia subito fecerunt, vera miracula sunt dicenda.

5. Adhuc, Magister in prænducto libro II *Sententiarum*, distinct. VII, eodem cap. inducit Augustinum in libro III de *Trinitate* sic dicentem : « Video, inquit, infirmæ cogitationi quid possit occurrere : cur scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia [1]. » Ex hoc accipitur, quod magi Pharaonis vera miracula fecerunt.

Contra :

1. Strabus in Glossa ibidem : « Sciendum quod diabolicis figmentis oculos spectantium deludebant, ut res in sua natura manentes aliud viderentur. » Ergo videtur, quod figmenta fuerunt opera eorum, et non vera opera.

2. Adhuc, Augustinus in Glossa magna : « Quid ergo dicendum est de virgis magorum, an veri dracones factæ fuerant, sed ea ratione virgæ appellatæ sunt, qua et virga Aaron : an potius videbantur esse quod non erant ludificatione venefica ? » Ex hoc accipitur, quod ad minus dubium est, utrum fuerunt opera magorum, vel phantastica.

3. Adhuc, Tempore Antichristi major erit potestas dæmonum quam nunc, sicut in præmissis determinatum est : sed sicut dicitur, II ad Thessal. II, 9, adventus Antichristi erit *secundum operationem*

[1] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 7.

Satanæ, in omni virtute, et prodigiis, et signis mendacibus. Et illud tractans in libro XX de *Civitate Dei* dicit Augustinus : « Tunc solvetur ille Satanas, et per Antichristum in omni sua virtute mirabiliter quidem, sed mendaciter operabitur : mortales sensus per phantasmata decepturus [1]. » Cum ergo tunc minoris potestatis fuerint tempore Moysi, etiam tempore Moysi vera signa facere non potuerunt, sed fallacia.

4. Adhuc, Augustinus in libro III de *Trinitate :* « Per dæmones magicæ artes possunt quidquid possunt : nec possunt valere aliquid nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Ægyptios, et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum seductione viderentur admirandi, a quibus fiebant a Dei veritate damnandi [2]. » Sed in veris operibus transmutationum de specie in speciem nullus fallitur. Ergo transmutationes virgarum per magos factæ, non fuerunt veræ, sed phantasticæ et deceptoriæ : aliter enim non fuissent ad fallendum fallaces.

Ulterius quæritur, Cum magi ministerio dæmonum fecerunt serpentes ex virgis, ita quod dæmones collegerunt semina vertentia virgas in serpentes, utrum hoc miraculum esse dicendum est ?

Et videtur, quod non.

Dicit enim Augustinus in libro de *Mirabilibus sacræ Scripturæ :* « Omnium eorum quæ fecit Deus per Moysen et Aaron, nihil contra naturam factum est. Ranæ enim de aquis et sciniphes de pulvere naturaliter oriuntur : aqua in sanguinem non contra naturam versa est : sed quod in aliis rebus per temporis successionem naturaliter fieret, hoc jubente Deo protinus efficitur. »

Contra : Licet vinum (ut dicit Empedocles) fiat ex aqua putrefacta in vite naturaliter : tamen cum vinum subito fit ex aqua, miraculum est. Joan. II, 11 : *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ... et crediderunt in eum discipuli ejus.* Ergo a simili, cum transmutatio virgarum in serpentes subito facta sit et protinus, miraculum dicenda est.

Solutio. Solutio. Dicendum ad primo quæsitum, quod mutatio virgæ Aaron in draconem, et mutatio virgarum magorum in serpentes veræ fuerunt. Dicuntur tamen mutationes virgarum magorum mendacia ad fallendum fallaces permissa, non quod falsa sint in re, sed quia semper habent intentionem fallendi in illis operibus dæmones, quæ sic facere permittuntur. Et hoc modo, II ad Thessal. II, 9, omnia quæ fiunt a dæmonibus temporibus Antichristi, dicuntur signa et prodigia mendacia : quia fiunt ad fallendum fallaces, in quibus tamen exercerentur et probarentur Sancti qui tunc temporis erunt. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro III de *Trinitate*, quod fiunt ad monendum fideles, ne tale quid facere pro magno desiderent, quod etiam facere malis conceditur sive permittitur. Propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita, vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam. Et hoc inducitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinctione VII, cap. ultimo. Unde Augustinus in libro XX de *Civitate Dei* dicit : « Sicut mali homines in terra, sic dæmones non omnia quæ volunt facere possunt : nisi quantum illius ordinatione sinuntur, cujus judicia sicut nemo plene comprehendit, ita nemo juste reprehendit. Unde dicimus, quod vere et secundum rem factæ fuerunt mutationes Moysi et Aaron virgarum in dracones, et etiam magorum in dracones. Cujus indicium est, quod textus Exodi dicit : *Fecerunt et malefici similiter :* et, Exod. VIII, 19, ubi

[1] S. Augustinus, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 19.

[2] Idem, Lib. III de Trinitate, cap. 7.

sciniphes malefici producere non poterant, quas produxit Moyses, statim impotentiam suam confessi dixerunt : *Digitus Dei est hic*, hoc est, expresse indicium indicans virtutem divinam, quam nos non habemus : nec operatur ad maleficorum invocationem. »

Ad primum ergo dicendum, quod quinque prima concedenda sunt : quia concludunt hoc quod dictum est ex dictis Sanctorum et textu.

Ad object. 1. Ad primum quod contra objicitur ex dicto Strabi, dicendum quod Strabus dubitando hoc dicit, et non asserendo, sicut in ipsa Glossa patet : « Aliqui enim minus intelligentes litteram sic possent dicere, quamvis non verum est. »

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus dicit esse dubium, non propter rem dubiam quam expresse determinat textus Exodi : sed propter diversorum diversas opiniones dubitantium, utrumne illud factum sit illusione, sicut sæpe dæmones ludificant oculos intuentium phantasticis et non veris præstigiis.

Ad object. 3. Ad aliud jam patet solutio per antedicta : signa enim dicuntur fallacia ab intentione fallendi, non a falsitate rei : et sic etiam tempore Moysi fallacia et mendacia fuerunt signa magorum.

Ad object. 4. Ad aliud patet solutio per idem : fuerunt enim ad fallendum fallaces ab intentione fallendi, non a falsitate rei.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod verum miraculum quatuor in se habet.

Unum quod dicunt Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia*, et Chrysostomus *super Joannem*, quod scilicet sit opus solius voluntatis divinæ, et non naturæ.

Secundum quod etiam ponit Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia*, de resurrectione mortuorum, quod ita sit elevatum super naturam, quod natura secundum ordinem potentiarum naturæ nullo modo possit in illud, nec ordinem habeat ad illud.

Tertium, quod ipsa productio non sit morosa, sicut productio naturæ, sed subita et in momento facta. Et hoc ponit Augustinus in homilia VI *super Joannem*, ubi dicitur, quod de quinque panibus et duobus piscibus pavit Dominus quinque millia hominum [1]. Dicit enim ibi, quod « majus miraculum est, quod de paucis granis per segetes multiplicatis pascit Dominus universum mundum, quam quod ex quinque panibus pavit quinque milia hominum. Sed illud nemo miratur : istud omnes mirantur, non quia majus est, sed quia rarius est. »

Quartum etiam ponit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, scilicet quod miraculum fit per publicam justitiam, sive per signa publicæ justitiæ ad eruditionem credentium. Et hoc est quod dicit Glossa Marci, xvi, 17, super illud : *Signa eos qui crediderint*. Dicit enim : « Signa in exordio Ecclesiæ fuerunt, ut fides credentium miraculis nutriretur : propter quod fide jam confirmata, cessaverunt. »

Unde si omnia hæc quatuor simul fiunt in ratione miraculi : tunc miraculum strictissime accipitur, et non dicitur miraculum opus magorum. Ordine enim naturæ seminibus sparsis in elementis natura ligni in virgis mutata est et in dracones conversa. Cujus signum est, quod sæpe in arboribus putrefactis loco medullæ generatæ serpentes inveniuntur et dracones, et maxime in arbore quæ dicitur *tilia*. Unde cum dæmones pro subtilitate naturæ et agilitate subito valeant illa congregare, et per ea virgas in dracones producere, nihil faciunt super ordinem naturæ existens : sed hoc quod secundum ordinem naturæ paulatim operantis produceretur, velocius et repente producunt quam natura possit : et ideo tale opus proprie mirabile dicitur, et non miraculum.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod vinum secundum naturam Ad

[1] Cf. Matth. xiv, 19 et xv, 36.

fit ex aqua digesta per vitis virtutem, impuro putrefacto ejecto per depurationem quæ fit in vite : sicut dicit Aristoteles in IV *Meteororum*, quod omnis digestio, et maxime ea quæ *præpausis* dicitur, quæ est in fructiferis lignorum et herbarum, est completio a naturali et proprio calore ex contrajacentibus passionibus perfecta. Sed hoc modo Christus non fecit vinum ex aqua, sed solo imperio suæ voluntatis, cui omnis creatura obedit. Unde illa objectio supponit falsum, quæ dicit, quod solum sit miraculum propter hoc quod factum sit subito : sed miraculum est, quia super ordinem naturæ fuit elevatum, et secundum solam obedientiam creaturæ ad voluntatem Dei perfectam. Nec opera magorum vel dæmonum facta sunt subito, hoc est, in nunc : sed facta sunt velocius quam natura ex talibus seminibus possit ea producere. Et ideo dicunt quidam, quod facta sunt repente, hoc est, in non perceptibili tempore : propter quod mirabilia, et non miracula sunt.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quid dæmones operentur in talibus mirabilibus[1] *?*

Secundo quæritur, Quid dæmones operentur in talibus mirabilibus?

Videtur enim, quod non nisi præparent materiam.

1. Si enim secundum prædicta, non nisi colligunt semina putrefacientia et transmutantia virgas a ligni natura, et per hoc disponentia eas ad formam serpentis et naturam : tunc non nisi disponunt materiam : et ita videtur, quod operatio eorum non sit, quod dent formas, sed quod disponant materiam tantum.

2. Adhuc, Idem videtur ex verbis Augustini in libro III de *Trinitate* sic dicentis : « Sicut nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creanda Dei virtus operetur interius : ita non solum malos, sed nec bonos fas est putare creatores, si pro subtilitate sui sensus et corporis, semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latentes spargunt, atque ita gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum præbent occasiones[2]. » Ex hoc videtur, quod non disponunt nisi materiam, et non dant formam.

Contra : Sed contra.

1. Natura corporalis in rebus impotentior est, quam natura spiritualis : sed natura corporalis in generatione naturali et disponit materiam ut transmutetur, et inducit formam qua res in propria specie generetur : ergo videtur, quod multo magis Angelus, qui natura spiritualis est, potest et disponere materiam et inducere formam.

2. Adhuc, In generatis ex putrefactione secundum naturam, ut dicit Philosophus, inferior natura disponit putrefaciendo, et superior natura, cœlestes virtutes stellarum, et figurarum quæ sunt in stellis per reflexiones radiorum, dant speciem : videtur ergo, quod similiter sit in operibus Angelorum, quod natura inferior per semina collecta putrefaciat, sed natura superior quæ est Angelus, det speciem.

3. Adhuc, Semen (ut dicit Aristoteles

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VII, Art. 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 8.

in II *Physicorum*) non dat tantum causam materialem, sed etiam efficientem : semina ergo collecta ab Angelis, non sunt tantum materialiter disponentia, sed etiam virtutem effectivam speciei habentia : hanc autem virtutem effectivam non possunt habere ab elementis in quibus sparsa sunt : videtur ergo, quod hanc virtutem accipiant ab Angelis colligentibus : et sic videtur, quod Angeli colligentes dent eis virtutem qua inducunt speciem.

4. Adhuc, Quare dicitur, quod Angeli non possunt inducere formas ? Si enim hoc dicitur, quod creatura non potest creare, et ita Angeli boni nec mali possunt dici creatores : hoc sine causa est, quia quod ex talibus seminibus educitur ad actum, de potentia materiali et de potentia formali, in qua confuse inchoatum est, ut dicit Avicenna, educitur ad actum : et hoc non est creare, quia creare est ex nihilo aliquid facere, non ex potentia.

5. Adhuc, Ut dicit Plato in *Timæo*, Deus deorum opifex et pater planetarum, planetis dedit semina generandorum, et potestatem exsequendi sive deducendi ea ad par, hoc est, speciem tali generationi congruam. Dicit enim sic : « Horum sementem ego faciam, vobisque tradam : vestrum erit par exsequi, ut scilicet quodlibet seminum par suæ generationi faciatis. » Cum ergo Angeli nobilioris naturæ sint quam planetæ, videtur quod non solum committitur eis colligere semina, sed etiam exsequi ea ad speciem, et transmutare.

Quæst. GRATIA hujus quæritur ulterius. Utrum aliqua differentia est in colligendis seminibus bonorum ac malorum Angelorum ?

Videtur, quod sic :

Glossa super illud Psalmi LXXVII, 49 : *Immissiones per Angelos malos*, dicit sic : « Ea quæ mirabiliter facta sunt, malis Angelis tribuere non audemus. » Ergo videtur, quod nulla mirabilia fiunt per Angelos malos : et sic in vanum est quod dicit Augustinus, quod virgæ magorum per malos Angelos in dracones conversæ sunt.

SOLUTIO. Sine præjudicio melioris sententiæ ad ista dicendum videtur, quod Angeli mali et etiam boni in talibus mirabilibus non inducunt formas, sed disponunt materiam tantum. Et hoc expresse ex verbis Augustini accipitur in libro III de *Trinitate*, ubi dicit, quod extrinsecus adhibitis motibus Angelorum ad ista creanda, Dei virtus operatur interius. Et ideo formam istam (quam Deus facit) ex nihilo non inducit nisi Dei virtus operans interius. Quamvis enim multa sint naturaliter et instrumentaliter operantia ad generationem, Dei tamen virtus est primum et universaliter operans in omnibus illis. Et hoc jam in principio istius secundæ partis *Summæ theologiæ*, quæstione de *generatione formæ*, determinatum est [1].

Unde prima duo concedenda sunt, quia recte istud idem concludunt.

AD PRIMUM quod in contrarium objicitur, dicendum quod non est simile de natura corporali, et de Angelo qui est natura spiritualis. Corporalis enim natura, aut est generans univoce, aut æquivoce. Si generat univoce : tunc ex simili producit sibi simile in specie, ut hominem ex homine, fabam ex faba : et habet in se simile, cujus virtute simile producatur : habet etiam in se materiam, ex qua producatur. Si autem generat æquivoce : tunc, sicut dicit Aristoteles, productio formæ fit ex convenienti : tunc enim nihil in potentia est in altero, nisi quod uno motore educitur de illo, sicut dicit Commentator super VIII *primæ philosophiæ*. Unde sic idolum non est in potentia in terra, sed in cupro : quia uno motore artifice educitur

[1] Cf. supra, Tract. I. Quæst. 4. Membr. 2, Art. 1.

de cupro. Cuprum autem in potentia est in terra : quia uno motore, scilicet calore solis educitur de illa. Et ideo non valet argumentatio, si sic arguatur : spiritualis natura simpliciter plus potest, quam corporalis : ergo plus potest in productione formæ : est enim ibi processus ab eo quod est simpliciter, ad id quod est secundum quid.

t. 2. Ad aliud dicendum, quod nihil est simile quod inductum est pro simili : quia in generatis ex putrefactione haberet in se conveniens ad formam producti : et illud virtute producentis commiscibile est materiæ putrefactorum. Unde in talibus simile producitur ex simili, hoc est conveniens ex convenienti : sicut etiam Commentator dicit super VIII *primæ philosophiæ*, quod sit in generatione monstrorum, sicut quando porca parit porcellum in figura capitis humani. Angelus autem sive bonus sive malus nihil in se habet commiscibile materiæ, unde conveniens ex convenienti generetur : et ideo si fieret, oporteret quod ex imperio Angeli, et subito fieret ex nihilo : et sic Angeli essent creatores : quod esse non potest, ut dicit Augustinus : quia creare non est actus communicabilis alicui creaturæ.

t. 3. Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Augustinus, semina virtutem effectivam habent a virtute divina interius operante, et non ab elementis in quibus sparsa sunt, nec ab Angelis. Et hoc est quod in textu et in Glossa dicitur, I ad Corinth. III, 7 : *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat : sed qui incrementum dat, Deus*, hoc est, virtutem incrementi.

t. 4. Ad aliud dicendum, quod causa jam patet quare Angelis non potest attribui, quod inducant formam : quia forma talis producta non est in seminibus ut in causa materiali vel causa formali confusa, sed est in virtute Dei sola, quæ in talibus seminibus operatur occulte.

t. 5. Ad aliud dicendum, quod nihil est simile quod dicitur de planetis : quia sicut jam dictum est, planetæ ex scintillatione radiorum et figuris reflexionis radiorum habent virtutes commiscibiles materiæ, per quas conveniens ex convenienti producitur : et horum nihil habent vel habere possunt Angeli, cum simplices sint substantiæ spirituales.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod in fine operis bonorum et malorum Angelorum magna differentia est : quia facta a bonis Angelis semper sunt ad eruditionem et fidei confortationem : ea autem quæ fiunt per malos, semper fiunt ad fallendum fallaces. Unde etiam quæ per bonos Angelos in Veteri Testamento facta sunt, semper fuerunt signa alicujus miraculi faciendi per Christum, et veritatis futuræ tempore gratiæ : facta vero per malos, nullius boni signa sunt. Et hoc expresse dicit Glossa super illud Psalmi CXVIII, 130 : *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* Hoc etiam notatur in textu Exodi, VII, 12, ubi dicitur, quod devoravit virga Aaron virgas magorum. Ubi dicit Augustinus, quod virga quæ os non habuit, devorare non potuit : sed draco ex virga factus, qui *virga* dicitur, eo quod ex virga factus est, devoravit dracones magorum : quia virga sapientiæ spiritualis quæ rectitudine regit, consumpsit in draconibus magorum potentiam redeundi ad virgas : quia potentia sæculi (quæ per dracones magorum significatur) in se tortuosa et reflexuosa, ad rectitudinem regiminis referri non potest. Ad quæst.

Ad Glossam quæ inducta est super illud Psalmi LXXVII, 49 : *Immissiones per Angelos malos :* dicendum, quod Glossa ibi intendit, quod illa quæ facta sunt per Angelos malos, non possunt referri ad bonos et sanctos, nisi qualenus in corpore aliquando pœnaliter exercitantur, sicut beatus Job a Satana passus est : quibus tamen nullam potestatem habent nocendi secundum animam : in malos autem possunt et spiritualiter et

corporaliter vexando. Et non intendit, quod nulla mirabilia fiant per Angelos malos.

MEMBRUM II.

De his quæ adhuc faciunt dæmones ad hominum delusionem[1].

Deinde quæritur de his quæ adhuc faciunt dæmones ad hominum delusionem.

1. Quod enim deludant oculos aliquando intuentium, expresse dicit Strabus in Glossa super illud Exodi, VII, 11 : *Vocavit Pharao sapientes*, sic : « Sciendum, quod malefici diabolicis figmentis spectantium oculos deludebant, ut res in sua natura manentes non viderentur. » Ergo videtur, quod magi per dæmoniacas operationes oculos possint illudere intuentium, ut aliud videantur res quam sint.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Spiritu et anima* sic dicit : « Dicit enim humana opinio, quod quadam arte mulierum et potestate dæmonum homines converti possunt in lupos et jumenta, et quæque necessaria portare, et post peracta opera iterum ad se redire : nec tamen fieri in eis mentem bestialem, sed rationalem humanamque servari[2]. » Ergo videtur, quod dæmones habent potestatem convertendi formas hominum in bestias et opera bestiarum.

3. Adhuc, Augustinus in eodem, infra, dicit sic : « Dæmones quædam futura prædicunt, et quædam mira faciunt, quibus homines alliciunt et seducunt. Unde quædam mulierculæ post Satanam conversæ, dæmonum illusionibus et phantasmatibus seductæ, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana, Paganorum dea, vel Herodiade et Minerva et innumera mulierum multitudine equitare. Ipse namque Satanas, qui transfigurat se in Angelum lucis, cum mentem cujusque mulierculæ ceperit, et hanc sibi per infidelitatem subjugaverit, illico transformat se in diversarum personarum species ac similitudines : et mentem quam captivam tenet in somnis deludens, modo læta modo tristia, modo cognitas modo incognitas personas ostendens, per dævia quæque deducit. Et cum solus hoc patitur spiritus infidelis, non in animo tantum, sed et in corpore evenire opinatur. Idcirco nimis stultus et hebes est, qui hæc omnia quæ in spiritu fiunt, etiam accidere in corpore arbitratur : cum Ezechiel et alii Prophetæ, Joannes etiam Evangelista, et alii Apostoli in spiritu, non in corpore tales visiones viderint[3]. »

QUÆRITUR ergo, Qualiter tales fiant illusiones ?

Non enim potest dici, quod non fiant : quia

1. In libro IV *Dialogorum* narrat Gregorius, quod quædam puella operatione cujusdam malefici, equa esse videbatur, quæ cum adducta esset ad beatum Benedictum, dixit puellam non esse equam : et formam equæ non esse in ipsa puella, sed in oculis intuentium : et ideo judicium quo judicabatur ab intuentibus de puella, non esse rectum. Et ex hoc accipitur, quod hujusmodi illusiones in oculis intuentium sunt, et non in rebus.

2. Adhuc, Si hæc illusio esset in rebus visibilibus : aut esset secundum mutationem formæ substantialis, quod fieri non potest, ut scilicet quod est homo, videretur esse asinus, vel aliud animal :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VII, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. de Spiritu et anima, cap. 26.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 28.

quia si vere mutaretur in aliam formam substantialem, et sub illa videretur et esse judicaretur, hoc non esset illusio, sed veritas. Aut esset secundum formam accidentalem. Et si esset secundum formam accidentalem : aut esset secundum formam qualitatis, aut quantitatis. Si secundum formam qualitatis, ut scilicet diabolus quod est album, mutaret in nigrum, et sic præsentaret : aut quod est in una figura, mutaret in aliam, et iterum sic præsentaret : tunc iterum non esset illusio, sed veritas. Veritas enim est, quando res videtur et judicatur esse in forma in quam vere mutata est, sive illa sit color, sive figura. Si autem illusio ista est in videntibus, et non in re visa. Aut est in organis sensuum exteriorum, qui quinque sunt et noti, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus. Aut est in organis sensuum interiorum, qui etiam quinque sunt, ut dicit Avicenna, scilicet sensus communis, imaginatio sive formalis, phantasia, æstimativa, et memorativa sive memoria. Si est in organis sensuum exteriorum : cum illi nihil accipiant nisi præsente re et materia, ut dicit Aristoteles in II de *Anima*, ubi sic dicit : « Sensus est susceptivus sensibilium specierum præsente materia : » non videbitur iterum illusio, sed veritas : veritas enim est cum judicatur de re sicut est, et sicut se objicit sensibus. Si autem est in organis sensuum interiorum : tunc oporteret, quod aliquid objiceret formam illusionum illarum sensibus interioribus, et non tantum objiceret, sed etiam imprimeret : quia judicium de re non potest fieri sola objectione formæ ad sensus : sed oportet, quod forma objecta intra sensum interiorem recipiatur. Si ergo dæmon vere objicit et vere imprimit tales formas sensibus interioribus, tunc iterum non videtur esse illusio, sed veritas : imaginari enim rem sive æstimare, sive memorari, sicut imaginationi et æstimativæ et memoriæ objecta et impressa est, non est illusio, sed veritas.

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod revera hujusmodi illusiones fiunt a dæmonibus, et a maleficis arte dæmonum : hoc enim expresse dicunt Sancti : et communis est omnium opinio, et docetur in necromantia in parte illa quæ dicitur de *imaginibus et annulis et speculis Veneris et sigillis dæmonum Achot Græco, et Grema Babylonico, et Hermete Egyptio* : et invocationes ad hoc ordinatæ describuntur in libro Hermogenis et Phileti necromanticorum, et in libro qui dicitur *Almandel Salomonis*.

Ad quæst.

AD III quod quæritur, Qualiter fiant? utrum scilicet secundum organa sensuum exteriorum, vel interiorum?

Dicendum videtur sine præjudicio, quod utroque modo fiunt, et secundum organa sensuum exteriorum, et secundum organa sensuum interiorum : fiunt enim in visione corporali, et in visione imaginaria, ut dicit Augustinus.

Secundum organum sensuum exteriorum fiunt sic : quia sicut dæmones et etiam boni Angeli potestatem habent assumendi corpora, ita habent potestatem assumendi figuras et colores corporum et quantitates : et in his potestatem habent objiciendi se organis exteriorum sensuum ad illusionem, fallaciam, et deceptionem. Et est in hoc deceptio et illusio, quod judicatur res esse sub forma sub qua non est : sicut dicit beatus Gregorius de puella quæ equa videbatur esse : quia licet sensus particularis exterior non decipiatur in proprio objecto, tamen sensus communis qui componit et dividit sensibilia cum subjecto sensibilium, quod est magnitudo, frequentissime decipitur, judicans aliquod sensibile compositum esse cum hoc cum quo non est compositum, et judicans aliquod sensibilium esse divisum ab hoc a quo non est divisum : et hæ deceptiones, ut dicit Alpharabius, sunt secundum fallaciam consequentis. Similiter sensus per accidens, qui ex sensibili proprio judicat de specie, vel genere, vel individuo pro-

prio, sicut crispum, tonsum, decorum, filium Dionis judicamus a collectione accidentium individuantium, frequentissime decipitur : et, ut dicit Alpharabius, deceptio est secundum fallaciam accidentis. Dæmon enim talia sensibilia objiciens, objectum facit judicari quod non est, secundum corporalem visionem. Et hoc docetur in parte necromantiæ quæ dicitur de *præstigiis* ab Hermogene et Phileto necromanticis : et ponuntur ibi carmina et invocationes dæmonum ad hoc ordinata.

Secundum sensus autem interiores fiunt hoc modo : sicut enim dicit Aristoteles in primo de *Somno et vigilia*, imagines quæ apparent in somnis in spiritu animali, elevantur ad caput et ad organa sensuum interiorum, sicut elevantur imagines liquefacti salis a fundo usque ad superficiem aquæ : et sicut elevantur imagines nubium, in quibus homocentauri et diversæ imagines animalium repræsentantur in vapore aqueo vel terreo, qui a terra per calorem solis ad medium interstitium aeris elevatur. Et propter hoc imagines somniales diversas figuras accipiunt secundum diversas complexiones vaporis elevantis : et quod elevatur in vapore cholerico, sicco calido, videtur esse flamma ignis conburentis : et quod elevatur in vapore phlegmatico dulci, sentitur in dulcedine mellis, quando fluit ad organum gustus : et quod elevatur in vapore melancholico nigro, apparet tetrum horribile, et quasi in figura dæmonum : et quod elevatur in vapore choleræ adustæ quæ melancholia est accidentalis, sentitur ut mordax vulnerans, acutum et incisivum, et valde amarum, fellica amaritudine infectum. Et est in hoc illusio : quia anima capta a talibus, ad ea convertitur sicut ad res. Et quod elevatur in vapore dulci sanguinis, clarum apparet et quasi in adspectu rosarum et florum. Dæmones igitur a Deo potestatem habentes formandi species talium, et imprimendi eas in spiritus animales, per tales spiritus repræsentant personas modo lætas, modo tristes, modo humanas, modo bestiales, modo opprimentes, et modo ad volatum elevantes. Et quia anima convertitur ad ea sicut ad res, videtur aliquando homini, quod sit asinus oppressus sacco : et aliquando, quod sit aliqua volans : et aliquando, quod cum Diana et mulieribus de loco ad locum transferatur. Et ideo talia frequenter contingunt in somnis et de nocte, et non in die, nisi forte melancholicis quibusdam et insanis : qui hoc patiuntur in vigiliis, quod alii in somnis.

Et per hoc patet solutio ad omnia objecta quæ facta sunt in hac quæstione. Illusio autem in talibus est in hoc, quod anima talibus detenta, parvos motus ut magnos sentit, ut dicit Aristoteles in primo de *Somno et vigilia* : unde parvum sonum reputat esse tonitruum, et ad parvam illuminationem candelæ reputat esse coruscationem.

QUÆSTIO XXXI.

Qualiter seminales causæ inditæ sint elementis mundi, secundum quas fiunt miracula ab Angelis bonis et malis, a Sanctis, et a Deo?

Deinde quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinctione VII, cap. *Nec sane creatores*. Dicit enim : « Omnium quippe rerum quæ « corporaliter visibiliterque nascuntur, « oculta quædam semina in corporeis hu« jus mundi elementis latent : quæ Deus « originaliter eis indidit. Ipse ergo Crea« tor est omnium rerum, qui Creator « est invisibilium omnium seminum : « quia quæcumque nascendo ad oculos « nostros exeunt, ex ocultis seminibus « accipiunt progrediendi hinc primordia, « et incrementa debitæ magnitudinis, « distinctionesque formarum ab origina« libus (ut ita dicam) regulis sumunt. »

Gratia enim hujus quæruntur duo.

Quorum primum est, Qualiter istæ seminales causæ sive causales rationes inditæ sint originaliter in elementis mundi?

Secundum est, quia secundum istas dicuntur fieri vera miracula sive a bonis Angelis, sive a sanctis, sive a Deo perfecta, quæritur de veris miraculis.

Circa primum quæruntur quatuor :

Quorum primum est, Quid sint hujusmodi seminales rationes sive rationales ?

Secundum, Quot sint in genere, et quæ differentiæ inter eas ?

Tertium, Utrum sint in rebus conditis a Deo, vel in ipso Deo ?

Quartum, Si in rebus conditis sunt aliquo modo, utrum a principio creationis sint eis inditæ, vel postea ?

MEMBRUM I.

Qualiter istæ seminales causæ inditæ sint originaliter in elementis mundi ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sint seminales rationes sive causales [1] *?*

Ad primum sic proceditur :

1. Dicit Glossa super Genesim, I, 1 : *In principio creavit Deus*. « Quatuor modis operatur Deus. Primo in verbo. Secundo in materia et forma. Unde, Eccli. XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*. Tertio, per opera sex dierum novas distinxit creaturas. Quarto, ex primordialibus seminibus, non incognitæ oriuntur naturæ, sed natæ sæpius ne pereant reformantur. » Ex hoc sic arguitur : Ex nullo operatur Deus, nisi in quo est ratio operis sui aliquo

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

modo : si ergo ex quatuor istis operatur, videtur quod quatuor modis sint rationes seminales seu causales, et sub istis quatuor differentiis.

2. Adhuc, Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram* dicit sic : « Aliter hæc in Verbo Dei ubi ista non facta, sed æterna sunt. Aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta sunt. Aliter in rebus, quæ secundum causas simul creatas, non jam simul, sed suo tempore quæque oriuntur vel creantur [1]. » Ex hoc accipitur idem quod prius. Si enim considerantur in Verbo : tunc istæ rationes sive causæ æternæ sunt, et incommutabiles rationes dicuntur. Aliter sunt in elementis mundi, ubi omnia simul facta sunt : et secundum hoc videtur, quod dicantur primordiales causæ primitus mundo inditæ. Secundum autem quod non simul sunt, sed suis temporibus oriuntur, videtur quod seminales causæ proprie dicantur sive rationes.

Quæst. 1. QUÆRITUR ergo, Utrum idem sit naturalis causa, et ratio seminalis ?

Et videtur, quod sic :

1. Dicit enim Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram*, quod « omnis iste usitatissimus naturæ cursus habet quasdam naturales leges quibus progreditur [2]. » Et ita videtur, cum naturalis lex sit in seminibus, quod seminale et naturale sint idem.

2. Adhuc, II *Sententiarum*, distinct. VII, cap. *Sicut ergo mentem*, ex verbis Augustini dicit sic : « Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt : sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt. » Textura autem illa non videtur esse, nisi secundum leges naturales ex seminibus producere species : videtur ergo, quod idem sit seminale et naturale.

CONTRA :

1. Augustinus in libro III de *Trinitate* [3] : « Hoc quod nunc temporalibus intervallis moveri videmus ad peragenda ea quæ suo generi competunt, ex illis insitis rationibus venit quas tamquam semina sparsit Deus, cum mundum conderet : cum *ipse dixit, et facta sunt* [4]. » Ergo videtur, quod seminale fuit ante naturale, et quod naturale deducitur ex seminali.

2. Adhuc, Genes. II, 4 et 5, sic dicitur : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cœlum et terram : et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret :* sed constat, quod non germinat nisi ex causa seminali : ergo ante oriebatur de terra : et non poterat oriri nisi per causam naturalem : causa ergo naturalis fuit ante seminalem : et sic patet, quod non poterant esse idem.

Quæst. ADHUC ulterius quæritur, Utrum seminalis ratio et causalis sint idem ?

Et videtur, quod sic :

1. Augustinus dicit quod omnia ex illis insitis rationibus quas tamquam semina Deus in mundo sparsit, prodeunt. Ergo videtur, quod causalis ratio et seminalis sint idem.

2. Hoc idem videtur per auctoritatem primitus introductam ex libro II *Sententiarum*, distinct. VII, cap. *Nec sane*. Si enim omnia ex seminalibus primordialiter mundo insitis prodeunt, et incrementa et distinctiones accipiunt formarum : cum constet fieri ex naturalibus causis et rationibus, videtur quod idem sit ratio seminalis, et ratio causalis.

Sed CONTRA :

1. Ex ratione causali bene fit miraculum, et ex ratione seminali numquam fit : ergo non est idem ratio seminalis, et ratio causalis.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 9.

[2] IDEM, Ibidem, Lib. IX, cap. 17.

[3] IDEM, Lib. III de Trinitate, cap. 9.

[4] Psal. XXXII, 9.

2. Adhuc, Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* [1], dicit, quod « non erat in costa, quod ex ea fieret Heva per rationem seminalem : sed erat in ea, quod Deus ex costa posset Hevam facere : » quod fieri non potuit nisi per rationem causalem : ratio ergo seminalis et ratio causalis non sunt idem.

3. Adhuc, Anselmus, in *Monologio* : « Non est in trunco per rationem seminalem, ut ex eo possit fieri vitulus : sed est in trunco, quod Deus ex eo posset facere vitulum : » hoc autem in trunco esse non posset, nisi per aliquam rationem causalem : rationes ergo seminales et causales non sunt idem.

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Glossa, quod quatuor modis operatur Deus : ita quatuor sunt rationes causales, et sub eisdem differentiis. Sed rationes quæ sunt in Verbo, in quibus omnia præluxerunt quæ ad esse deducta sunt, et in quibus prædefinitum est, quid, quando, et qualiter ad esse deducatur, simpliciter (ut eadem dicit Glossa) *primordiales* vocantur. Illæ enim ab æterno sunt : et in illis primo orsus est Deus quidquid in operibus naturæ et in operibus gratiæ et gloriæ, sive consueto cursu naturæ, sive ordine gratiæ, sive per miraculum facturus erat Deus : nec aliter umquam evenit vel eveniet quam ibi orsus est vel disposuit.

De secundo modo dicit Augustinus in Glossa super illud Genesis, II, 5 : *Et omne virgultum agri*, « Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem. In ea quippe jam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quæ per tempora futura erant. Fecit ergo antequam essent super terram secundum formabilitatem materiæ, quæ consequenter formanda erant per verbum ejus præcedens omnem formationem non tempore, quia verbum temporale non est, sed origine naturæ. » Et istæ rationes quas sic indidit materiæ quatuor elementorum, secundum Augustinum dicuntur *radicales* : eo quod aliæ quæ *seminales* dicuntur, radicantur in eis : et non dicuntur primordiales simpliciter, sed ad quasdam consequentes quæ *seminales* dicuntur.

Tertius modus est distinctionis et ornatus, per quem unumquodque distinctionem accepit ad proprium locum, et locus ornatum per proprias formas specierum : quia etiam secundum naturam, ut probatur in VIII *Physicorum*, motus ad locum sequitur motum ad formam : quia quantum generans generato dat de forma, tantum dat ei de loco. Et rationes secundum quas est hujusmodi opus, dicuntur *rationes distinctionis et ornatus*, quibus omni tempore disponente Deo unumquodque movetur ad formam et ad locum proprio numero, pondere, et mensura, ut dicitur, Sapient. XI, 21 : vel proprio modo, specie, et ordine, ut dicit Augustinus in libro de *Natura boni*. Et istæ rationes sunt quidem in materia sicut susceptæ : originaliter autem sunt in primordialibus rationibus quæ sunt in verbo.

Quarto modo dicuntur rationes seminales, quas Deus indidit naturæ, ut ex similibus similia posset creare, quando dixit, Genes. I, 11 : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum*. Et quando dixit hominibus et animalibus : *Crescite et multiplicamini, et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram* [2]. Et istæ rationes non sunt materiales tantum, sed etiam aliquid habent causæ efficientis, per virtutem quam indidit eis Deus producendi simile : et dicuntur ab Augustino *naturales* sive *seminales*, per intentionem naturæ, secundum quam Aristoteles in

[1] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 18.

[2] Genes. I, 22.

V *primæ philosophiæ* definit naturam dicens : « Natura est qua pullulat pullulans. » Nec dicuntur *primordiales*, nisi ad ea quæ pullulant seminaliter et naturaliter ex ipsis.

Ad 1. Unde concedendum est, quod sub istis quatuor modis et sub istis differentiis sunt rationes operum divinorum : sed primæ non sunt in materia, sed in Deo et primordiales simpliciter : secundæ autem et tertiæ et quartæ in materia sunt, non originaliter, sed susceptive.

Ad 2. Ad id quod consequenter objicitur de verbo Augustini, simpliciter concedendum est, præter hoc solum, quod secundæ non dicantur primordiales simpliciter, sed ad quædam, ut dictum est ante. Tres tamen post primas insunt omni naturæ rationes obedientiales, secundum quas, ut dicit Augustinus, nihil justius est et nihil rationabilius est, quam ut omnis creatura obediat Creatori in omne quod voluerit, et quod in omni et ex omni creatura fiat quidquid Creator voluerit. Et istæ rationes licet obedientialiter sint in creatura, causaliter tamen sunt in Creatore, eo quod solo Creatore causante deducuntur ad actum.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum seminale et naturale sint idem ?

Dicendum, quod per supposita possunt esse idem, sed ratione differunt : quia *naturale* non dicit nisi principium effectivum, quia sicut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, natura est principium motus et quietis, in quo est per se et non secundum accidens. *Seminale* autem dicit et principium materiale et effectivum et formativum.

Per omnem eumdem modum respondendum est ad sequentia argumenta : quia ista duo in eadem medii ratione fundantur.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod *seminale* dicitur dupliciter. Dicitur enim per comparationem ad simile in specie quod producitur ex ipso : et hoc modo dictum seminale seminatum est, et est ex naturali, et non e converso. Alio modo dicitur seminale originale, quod semen est sequentium : et sic primæ rationes et virtutes sparsæ in tota natura a Deo, dicuntur quandoque seminales : quæ tamen proprie dicerentur originales : et sic naturale est ex seminali : et sic dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*.

Ad aliud eodem modo dicendum est, quod naturale uno modo præcedit seminale, et alio modo non : et naturale uno modo est in seminali sicut in origine, et alio modo seminale est in naturali sicut in origine, sicut patet per ea quæ dicta sunt.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod causale communius est quam seminale : omne enim semen causa est, sed non e converso : unde causalis ratio in Deo est potissime, qui per dispositionem sapientiæ ratio omnium fiendorum est, quocumque modo fiant, et per potentiam efficiendi causa : et sic rationes causales sunt in ipso omnium rerum : seminales autem non sunt in ipso, sed in rebus, ut patet per prædicta.

Ad aliud dicendum eodem modo, scilicet quod rationalis et seminalis possunt esse idem per suppositum, quamvis differant secundum rationes nominum : sed ratio causalis communior est, ut dictum est.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod hoc conceditur : miraculum enim fit a Deo et a Sanctis per invocationem Dei : et mirabile etiam a magis vel dæmonibus, quorum nihil fit sine ratione causali : fiunt tamen sine ratione seminali quæ sit in ipsis ex quibus fiunt : quia, sicut dicit Augustinus, non erat in virgis seminaliter, ut ex ipsis fierent dracones, sed ut ex ipsis forinsecus motibus et operationibus dæmonum adhibitis fieri possent.

Per idem patet solutio ad sequens : quia seminale et causale differunt per intentienem superioris et inferioris : ratio enim causalis dicitur per intentionem

causæ simpliciter et indispositæ. Ratio autem seminalis dicitur per rationem causæ determinatæ ad quædam et dispositæ.

3. Ad ultimum omnino eodem modo dicendum est : quia ex eodem procedit medio.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De seminalibus rationibus, quot sint, et quæ differentia inter eas [1] ?

Deinde quæritur, Quot sint genere, et quæ differentia inter eas?

Et hoc per antedicta facile est determinare.

Sunt enim *primordiales* simpliciter, quæ sunt in Verbo. Et sunt *originales*, quæ primitus inditæ sunt mundo. Et sunt *obedientiales*, quæ sunt in creatura, secundum quod per rationem debiti refertur ad Creatorem. Et sunt *radicales*, secundum quas elementata omnia radicantur in rationibus virtutum elementorum. Et sunt *naturales*, quæ a principio intrinseco (quod est natura) faciunt pullulare pullulans per se, et non secundum accidens. Et sunt *seminales*, secundum quas secundum causam efficientem, materialem, et formalem, ex similibus in specie et forma producuntur similia. Et sunt *causales*, secundum quas tam ex causa supernaturali quæ Deus est, quam ex causis inferioribus et naturalibus rationabiliter procedunt causata.

Et sic differunt sub istis differentiis.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Utrum seminales rationes sint in rebus conditis a Deo, vel in ipso Deo ?

Tertio quæritur, Utrum seminales rationes sint in rebus conditis a Deo, vel in ipso Deo ?

Videtur autem, quod quædam earum sint in Deo absconditæ, quædam autem elementis mundi insertæ.

1. Dicit enim Ambrosius in libro *Hexameron* : « Si in illis primis rerum causis (quas primitus creator rerum instituit) non tantum posuit, quod de limo erat facturus hominem, sed etiam quemadmodum facturus erat, scilicet utrum in matris utero, an in juvenili ætate et forma : procul dubio sic factum est, ut illic præfixerat : neque enim contra suam dispositionem factum est. Si autem tantum posuit ibi possibilitatem ut homo fieret, non ut sic vel sic fieri posset : ipsum autem modum quo facturus erat sibi reservavit, et in sua voluntate et ordinatione, non in mundi constitutione contexuit : manifestum est non esse hominem contra illam rationem quæ erat in prima rerum conditione, factum : quia erat ibi sic fieri posse, quamvis non erat ibi sic necesse fieri [2]. » Ex hoc relinquitur, quod rationes possibilitatis ad hoc quod res fierent, materiæ mundi in primordio insitæ sunt : rationes autem causales et necessitatis, ut tunc vel tunc, sic vel sic aliquid fiat, in Deo sunt absconditæ.

2. Adhuc, Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram* quærit, An causæ ad miracula facienda et natu-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Ambrosius, Lib. Hexameron, cap. 6.

ralia a principio rebus mundi sint inditæ ? an illa quæ sunt ad miracula facienda, de novo fiant cum ipsis miraculis? Et dicit sic : « Restat ut ad utrumque modum habiles sint creatæ, sive ad istum, quo usitatissime res trancurrunt : sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit [1]. » Ergo videtur, quod modus ille causarum, quo usitate res fiunt, insitus sit materiæ : modus autem quo miracula fiunt, absconditus sit in voluntate divina.

3. Adhuc, I ad Corinth. I, 20, super illud : *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi ?* Dicit Glossa sic : « Hujus mundi sapientiam stultam fecit Deus, declarando esse possibile et faciendo quod illa impossibile judicat : sicut quod virgo pariat, quod cæcus videat, et quod claudus ambulet. Sed sapientia mundi non judicat esse impossibile, cujus possibilitas est in materia naturali. » Ergo possibilitas ad miracula non est materiæ mundi insita, sed in Deo abscondita.

4. Adhuc, Damascenus in principio libri III de *Fide orthodoxa* dicit sic : « Post assensum Virginis Spiritus sanctus supervenit in eam secundum Domini sermonem, quem dixerat Angelus [2], tribuens et virtutem susceptivam divini verbi, simul autem et generativam. » Ex hoc accipitur, quod in instanti conceptionis Spiritus sanctus Virgini tribuit susceptivam virtutem Verbi et generativam, quam ante non habuit. Hæc ergo virtus a principio materiæ mundi inserta non fuit, sed in definitione Dei et voluntate abscondita, et in consensu Virginis in sermonem Angeli Virgini de novo collata.

5. Adhuc, Possibile et impossibile non radicantur in eodem : sed opera miraculorum, naturæ sunt impossibilia : opera autem quæ usitato cursu naturæ fiunt, naturæ sunt possibilia : ergo ista et illa in eadem materia radicari non possunt. Si ergo illa quæ currunt usitato cursu naturæ, insita sint materiæ naturali, opera miraculorum non possunt eidem esse insita per ejusdem materiæ possibilitatem.

6. Adhuc, Potentia cui nihil impossibile est, et potentia cui multa impossibilia sunt, ad idem principium reduci non possunt : sed potentia divina est sola cui nihil impossibile est. Genes. XVIII, 17 : *Nunquid Deo quidquam est difficile?* Luc. I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Et in illa sola radicantur opera miraculorum. Potentia autem naturalis est, cui multa sunt difficilia et impossibilia. Istæ ergo duæ potentiæ non reducuntur ad idem. Si ergo potentia ad cursum consuetum naturæ, materiæ mundi est insita, relinquitur, quod potentia ad facienda miracula in Deo sit abscondita.

7. Adhuc, Si talis potentia ad miracula esset materiæ mundi insita, cum omnis potentia sit ad actum, oporteret quod aliquid esset in natura agens, quod hanc potentiam ad actum reduceret : quod valde absurdum est.

8. Adhuc, Plato in *Timæo* dicit sic, quod « nihil commodorum potentiam ad actum ducentium, creator negavit creaturæ. » Si ergo potentia ad miracula insita esset naturæ, creator non negasset naturæ ea per quæ hæc potentia reduceretur ad actum : bonum enim divinum quod desiderat omne quod est, non est in potentia, sed in actu. Dicit enim Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*, quod propter potentiam nemo bonus vel malus est.

Contra :

Augustinus in auctoritate jam paulo ante inducta dicit, quod « ad utrumque modum, scilicet et ad illum quo usitate res fiunt, et ad illum quo miraculose quædam prodeunt, res creatæ a principio et habiles factæ sunt [3]. » Ergo habilitas

[1] S. Augustinus, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 14.

[2] Luc. I, 35.

[3] S. Augustinus, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 14.

ad miracula insita est materiæ mundi : non ergo tantum in Deo est abscondita.

Solutio. Dicendum, quod possibilitas ad miracula sive habilitas dupliciter potest considerari, scilicet secundum primam radicem possibilitatis obedientiæ, secundum quam unicuique rei creatæ inest, non ut ex ea fiat, sed ut ex ea fieri possit quidquid Deus voluerit. Et hoc modo possibilitas tam ad consuetum naturæ cursum, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiæ naturali. Potest etiam considerari secundum potentiam ad actum relatam, virtute educentis potentiam ad actum, quæ virtus secundum causales rationes causæ efficientis determinatur. Et sic quod consueto cursu naturæ fit, materiæ naturali est insitum : quod autem miraculose fit, in omnipotentia Dei et dispositione est absconditum : dispositum enim est ab æterno in Verbo sibi coæterno, quid, ex quo, et quando talium aliquid faceret : contra quam dispositionem, ut dicit Augustinus, nihil umquam facit, aut faciet.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius expresse dicit hoc in auctoritate introducta : et ideo concedendum est quod concludit.

Ad aliud dicendum eodem modo : dicit enim Augustinus ibi, quod potentiæ sive rationes sive virtutes ad miracula, non sunt inditæ materiæ mundi, nisi per potentiam obedientiæ : per rationes autem causales in Deo sunt : habilitatem enim habet omnis creatura, ut ex ea fiat quidquid Deus voluerit. Dicit enim Augustinus, quod nihil justius est, quam quod omnis creatura habilitate obedientiali mutetur ad omne quod Deus voluerit.

Ad aliud dicendum, quod sapientia mundi non judicat, nisi ex causis proximis essentialibus et naturalibus : et ideo quod secundum illas causas impossibile est, judicat impossibile, non quia hoc impossibile simpliciter est. Sed in hoc stultam fecit eam Deus, quod judicat simpliciter impossibile, etiam possibile Deo, cui nihil impossibile est : et quod Deo possibile est, simpliciter non est possibile creaturæ fieri, nisi secundum habilitatem et possibilitatem obedientiæ, quæ virtute agentis naturalis ad nullum actum reduci potest.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod virtus susceptiva et generativa ad actum in consensu in sermonem Angeli, Virgini de novo collata est : habilitas autem et possibilitas obedientialis in hanc virtutem, materiæ mundi, ex qua corpus beatæ Virginis factum est, in principio mundi est insita.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod possibile et impossibile per habilitatem obedientiæ bene radicantur in eodem : sed per causales rationes (quibus illa possibilitas reducatur ad actum) non radicantur in eodem.

Ad 6. Ad aliud etiam eodem modo dicendum est : quia idem medium est, sed aliter informatum. Unde quod obedientialiter radicatur in natura cui aliquid est impossibile, hoc per rationes causales quibus ad actum reducitur, in solo Deo est, cui nihil est impossibile.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod talis potentia non est in natura, nisi obedentialiter ad potentiam quæ supra naturam est : et ideo non oportet, quod aliquid sit in natura quod reducat eam ad actum.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod creator nihil commodorum negavit naturæ in his quæ sunt in natura secundum causales rationes sufficienter deducentes ad actum : quia in his passivum proportionatum est activo, et e converso activum passivo. In his autem quæ tantum obedientialiter sunt in natura, et quæ secundum causales rationes pertinent ad causam superiorem, negavit commoda : quia hæc ad naturam non pertinent, sed ad causam superiorem.

Ad object. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod possibilitas illa quæ est ad miracula, secundum rationem obedientialem tantum insita est materiæ

mundi : secundum rationem autem causalem qua deducitur ad effectum, non est nisi in Deo.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS IV.

Si seminales rationes sunt in rebus conditis aliquo modo, utrum a principio creationis inditæ sint eis, vel postea?

Quarto quæritur, Si in rebus conditis sunt aliquo modo, utrum a principio creationis sint eis inditæ?

Et videtur, quod a principio creationis sint inditæ.

1. Per auctoritatem Ambrosii in *Hexameron* paulo ante inductam[1], ubi etiam dixit Augustinus : « Restat, quod ad utrumque res creatæ a principio conditionis habiles factæ sint, scilicet et ad solitum cursum naturæ, et ad ea quæ fiunt per miraculum super naturam. »

2. Adhuc, Rationes causales seu seminales sive etiam obedientiales, non possunt esse inditæ materiæ creatorum, nisi ex primo opifice mundi qui Deus est, et in quo est prima ratio factionis et productionis omnis rei, nec umquam fuit tempus a creatione mundi quo materia conditorum careret eis : ergo relinquitur, quod a conditione mundi omnes simul inditæ sunt materiæ creatorum.

Quæst. Si hoc conceditur, tunc quæritur, Utrum omnes inditæ sint sicut una potentia, vel diversæ?

Et videtur, quod sint diversæ.

Sicut enim dicit Aristoteles in II de *Anima*, potentiæ determinantur per actus, et maxime potentiæ passivæ : de illis enim intelligitur quod in II de *Anima* dicit Aristoteles, quod actus sunt prævii potentiis secundum rationem, et objecta actibus. Actus autem diversi sunt valde : non enim potest esse idem actus supra naturam, et secundum naturam : quia neque ab eodem agente potest esse, nec ad eamdem speciem vel formam. Ergo videtur, quod a principio inditæ sint ut diversæ potentiæ, et non ut una.

Contra :

1. Potentia obedientialis ad utrumque una est, licet diversis obediat motoribus : sed per rationem obedientiæ inditæ sunt potentiæ hujus materiæ rerum creatarum : videtur ergo, quod inditæ sint ut una, non ut diversæ.

2. Adhuc, Licet generabilia et corruptibilia valde sint diversa, et secundum generativa, et secundum species generatas : tamen dicit Philosophus, quod una est materia omnium eorum. Et si una est materia, una est potentia : materia enim per analogiam potentiæ ad actum determinatur. Ergo a simili, licet producta seminaliter consueto cursu naturæ, et producta per miraculum supra naturam, sint diversa : cum tamen, ut dicit Augustinus, ad utrumque habilis sit facta materia creatorum, videntur esse unius potentiæ.

3. Adhuc, Potentiæ ad similes species sunt una : sed omne miraculum quodcumque legitur a Deo factum esse, vel per Angelos, semper est ad aliquam similem speciem naturæ : cæcus enim quando accepit visum, similem in specie cum aliis videntibus per naturam accepit visum. Similiter cum claudus accepit gressum, similem accepit gressum cum aliis gradientibus per naturam. Eodem modo cum Virgo peperit, similem in forma et specie peperit hominem cum aliis qui sunt homines per naturam.

[1] Cf. supra in Artic. præced. ad 1.

Sed eadem in specie est potentia quæ est ad ea quæ unius sunt speciei. Videtur ergo, quod potentia quæ fundatur in ratione seminali, et quæ fundatur in ratione causali ad miracula, sunt una et eadem.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod procul dubio omnes potentiæ, sive sint secundum rationes seminales, sive secundum rationes causales ad causam quæ est supra naturam, sive secundum rationes obedientiæ creaturæ ad creatorem, omnes simul a primordio conditionis materiæ creatorum inditæ sunt, et non nisi a creatore.

Et hoc probant prima duo : et ideo concedenda sunt.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod potentiæ illi inditæ sunt ut diversæ, et non ut una.

Et hoc probat primo inducta objectio, quæ de necessitate procedit : potentia enim secundum causam seminalem, suscepta est in materia ut disposita ad actum : semen enim habet se et in ratione causæ materialis dispositæ, et in ratione efficientis, et in ratione formæ per virtutem formativam quæ est in ipso. Potentia autem quæ est in materia secundum causalem rationem supernaturalem, et secundum rationem obediendiæ, nuda est ab omni hujusmodi dispositione. Et hoc est quod dicit Augustinus, et ponitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XVIII, quod non erat in costa, ut ex ea Heva fieret, sed ut ex ea operatione causæ potentioris quam seminalis sit, fieri posset secundum modum quem ab æterno conditor disposuit.

Ad id quod contra objicitur, dicendum ad primum, quod licet obedientialis una sit in genere ad hunc motorem vel illum, tamen in specie dispositionis non est una.

Ad aliud dicendum, quod non est una potentia : nec objectio probat, quod fuit una in specie vel numero, sed quod fuit una in relatione ad fundamentum materiæ in qua fundantur : et ita sunt istæ una, in una enim materia fundantur.

Et quod dicit Augustinus, quod habiles sunt ad utrumque et faciles, non intelligit Augustinus de una et eadem habilitate sive facilitate, sed de diversis : seminales enim habilitate dispositionis ad motorem naturalem sunt : obedientiales autem et causales nullam habent dispositionem, nisi simplicem possibilitatem.

Ad ultimum dicendum, quod ex illa objectione non probatur, nisi quod sunt ad simile in specie seminales scilicet, et obedientiales : et hoc est ideo, quod seminales sunt ad institutionem naturæ : obedientiales autem et causales sunt ad corruptæ naturæ restaurationem : nec potest corrupta natura restaurari, nisi per eadem et similia quibus instituta est : et ideo omne miraculum deducit ad aliquid simile naturæ. Si tamen proportionetur potentia ad efficientem, statim apparet, quod non est una potentia : ad agentem enim naturalem in se habet unde obediat materia naturalis : ad causam autem supernaturalem non in se habet unde obediat, sed oportet, quod accipiat ab ipsa causa virtutem per quam possit obedire. Ad object. 3.

MEMBRUM II.

De veris miraculis absolute.

Deinde quæritur de veris miraculis sive a Deo, sive a bonis Angelis, sive a Sanctis perfectis : de quibus dupliciter solet quæri, scilicet secundum quod considerantur absolute, et secundum quod considerantur in comparatione ad causam.

Secundum quod absolute consideran-

tur, tria quæruntur, scilicet quid sit miraculum ?

Secundo, Quid mirabile ?

Tertio, Quid miraculosum ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit miraculum[2] ?

Ad primum proceditur sic :

Augustinus in libro de *Utilitate credendi* describens miraculum, dicit sic : « Miraculum est insolitum et arduum, ultra spem et facultatem admirantis apparens. »

Et ponuntur hic quatuor differentiæ constituentes miraculum, scilicet quod sit arduum, quod insolitum, quod præter spem admirantis, quod præter facultatem. Et quæritur, Penes quid accipiuntur istæ differentiæ ?

Multa enim ardua apparent quantum ad causam, sicut eclipsis solis et lunæ, et apparitio stellæ cometæ, quæ apparet in mortibus regum, sicut dicit Albumazar in libro de *Magnis accidentibus mundi*. Et hæc etiam sunt insolita : et tamen non dicuntur esse miracula, sed naturalia.

Videtur ergo, quod miraculum non sit *arduum et insolitum* :

1. Si enim arduum et insolitum sunt differentiæ constitutivæ miraculi, omni et soli debent convenire : dicit enim Philosophus in VII *primæ philosophiæ*, quod differentiæ ultimæ constitutivæ convertuntur cum specie difinita.

2. Adhuc, Ex arduo et insolito apparente oritur admiratio, et, sicut dicit Damascenus, admiratio est timor in magna phantasia : ex admiratione autem, ut dicit Philosophus in I *primæ philosophiæ*, oritur inquisitio et quid et propter quid sit : et hoc est omne illud de quo est philosophia : unde ibidem dicit Philosophus, quod ex admirari et tunc et nunc philosophari inceptum est : et in principio de *Anima* (ubi comparat unam scientiam alteri per subjecta) dicit, quod una scientia alia melior et honorabilior est, ex eo quod meliorum et mirabiliorum est, sicut scientia de anima, quam scientia de corpore. Videtur ergo, quod omne id de quo est philosophia, sit arduum et insolitum : de eo enim quod locatum est sub notitia nostra et solitum sensibus, non surgit admiratio, nec per consequens inquisitio. Videtur ergo, quod omne id de quo philosophia est, miraculum sit, quod falsum est. Videtur ergo, quod miraculum non sit arduum et insolitum per definitionem : cum arduum et insolitum non soli miraculo conveniant.

3. Adhuc, Dicitur quod est *ultra spem* : et contra hoc videtur esse quod dicitur, Luc. iv, 38, quod *surgens Jesus de synagoga, intravit in domum Simonis : socrus autem Simonis tenebatur magnis febribus, et rogaverunt illum pro ea*, scilicet discipuli. Si autem rogaverunt, speraverunt quod sanaret eam : ergo sanatio socrus Petri non fuit sine spe : ergo non fuit miraculum, quod falsum est.

4. Eadem objectio est de hoc quod dicit Augustinus in libro de *Utilitate credendi*, quod aliquis sperans se sanandum, habens fidem in verbo Domini, Marc. xvi, 18 : *Super ægros manus imponent, et bene habebunt* : rogat sanctum virum ut imponat sibi manum, et sic sanetur. Illius enim sanitas non videtur esse miraculum, cum non sit præter spem.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

5. Adhuc, Eadem omnino est objectio de hoc quod dicitur, Act. v, 15, quod *in plateis ponebantur infirmi in lectulis et grabatis, ut, veniente Petro, saltem umbra illius obumbraret quemquam illorum, et liberarentur ab infirmitatibus suis.* Quia nisi spem habuissent liberationis, in plateis non posuissent. Sanatio ergo illorum et liberatio non fuit præter spem : ergo non fuit miraculum, quod falsum est : male ergo in definitione miraculi ponitur, *ultra spem.*

6. Similiter, Objicitur contra hoc quod dicitur, « Præter sive ultra facultatem admirantis existens sive apparens. » Si enim facultas ad virtutem operativam refertur, scilicet quod hoc sit miraculum, quod non potest facere admirans, multa naturalia erunt miracula, sicut floritio arborum, quæ est supra humanam virtutem operativam : cum tamen nec hoc miraculum, nec mirabile sit. Si autem est supra facultatem rationis cujus est mirari : tunc quod uni est miraculum, non erit alteri mirabile vel miraculum : sicut est quod dicit Aristoteles in I *primæ philosophiæ*, de hoc quod est, diameter est asimeter costæ, nihil mirabitur vir geometricus : multum tamen mirabitur vir non geometricus, si aliquid finitorum alii finito commensurari non potest secundum numerum aliquem in partibus finitorum acceptum.

7. Adhuc, II Machab. vii, 22, mater dixit filiis : *Nescio qualiter in utero meo apparuistis : neque enim ego ipsa spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi.* Ergo conceptus filiorum matri fuit præter vel ultra facultatem operationis vel rationis. Videtur ergo, quod fuerit ei miraculosus et mirabilis, quod falsum est.

Solutio. Dicendum, quod quatuor differentiæ ponuntur in definitione miraculi, quarum duæ primæ miraculo conveniunt secundum esse miraculi, et secundum id quod est miraculum, quæ sunt arduum, et insolitum. Et dicitur *arduum*, quod supra potentiam sive facultatem naturæ in potestate altioris causæ locatum est. Et dicitur *insolitum*, quod præter naturæ cursum solitum producitur in esse. Et illæ duæ differentiæ causæ sunt sequentium duarum, quæ describunt miraculum secundum quod subjacet admirationi admirantis : ab eo enim dicitur miraculum et mirabile, sicut in Psalmo cxvii, 23 : *A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris.* Et ejus quod est *præter spem*, causa est illa, quod est arduum : ex hoc enim quod locatur in altiori causa quam natura sit, præter spem est admirantis : præter spem, dico, naturæ, hoc est, quam concipit aliquis ex potentiis naturalibus, sicut accipitur spes in epist. ad Roman. iv, 18, ubi dicitur : *Qui contra spem in spem credidit.* Glossa ibidem : « Contra spem naturæ in spem gratiæ. » Ab eo autem quod dicitur *insolitum*, causatur illa quæ est præter facultatem admirantis : et intelligitur communiter facultas de virtute operativa et de virtute cognitiva : admirans enim de virtute operativa, non potest nisi in illud quod est de solito cursu naturæ.

Similiter cum omnis cognitio nostra sit de ente et formetur ab ipso : nec cognoscamus aliquid perfecte, nisi cujus causam cognoscimus, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere, id quod est præter solitum cursum naturæ, per causam non possumus cognoscere per cognitionem naturalem. Et ita cum miraculum fit non solito cursu, nec cognitiva, nec virtute operativa possumus in illud, sed utroque modo deficimus ab ipso : et hic defectus vocatur *stupor*. Act. iii, 10 : *Impleti sunt stupore et extasi in eo quod contigerat illi*, scilicet Æneæ, quem miraculose sanaverat Petrus. Et sic stupentes agonizamur ad ipsum sicut ad altum supra nos locatum et insoli-

tum : et ipsa agonia vocatur admiratio.

His itaque prælibatis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. Ad primum enim dicendum, quod eclipsis et cometes nec ardua nec insolita sunt simpliciter, licet forte nobis vel alicui sint ardua. In causis enim naturalibus sunt locata, per quas etiam sunt demonstrabilia : quod non posset esse nisi essent universalia et de omni et semper et ubique et per se. Et hæc quidem sunt in causa, quamvis in singulari accepta non sint sic. Quotiescumque enim luna supponitur soli corporaliter et diametraliter, semper et ubique est eclipsis in omnibus locis ad quæ diametraliter extenditur oppositio secundum latitudinem. Et quotiescumque vapor incensus, qui *cometes* dicitur, fortissime attrahitur a stella infausta, cujus scintillatio est super regnum aliquod, vel super septimum ab ascendente numeratum nativitatis hominis alicujus, sive regis, sive alterius, semper ubique significatur funerea stella prævalere super ipsum in omnibus infaustis a morte et subversione : et sic cometes ubique et semper et in omni et per se significat mortes et subversiones, maxime si tempore ascensionis cometes respectu plenæ inimicitiæ respiciatur a Marte et Saturno. Unde talia nec ardua sunt, nec insolita, nec supra spem et facultatem admirantis locata simpliciter, nisi forte secundum quid et ad aliquid.

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo : id enim de quo est philosophia, non est arduum et insolitum simpliciter, sed quoad nos tantum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, quod est *præter spem*, intelligitur de spe quæ est exspectatio illius quod exspectatur ex virtutibus naturalibus proveniens : et talem spem non habebant illi qui rogabant Dominum pro socru Petri, sed habebant spem gratiæ ex illuminatione fidei provenientem : et ideo sanatio socrus Petri miraculosa fuit.

Omni eodem modo respondendum est ad duo sequentia : illi enim sic liberati, spem habebant gratiæ ex illuminatione fidei provenientem : et præter illam spem nihil fit in miraculo, quinimo talis fides et talis spes sæpe impetrant miraculum a Domino.

Ad aliud dicendum, quod dicitur ultra spem et facultatem naturæ non admirantis : et sic nec floritio arborum, nec incommensuratio diametri ad costam, dicuntur esse ultra spem et facultatem naturæ : omnia enim hæc exspectantur ex facultate naturæ producenda : sed actus admirationis potest convenire uni et non alteri, cum tamen res in se, nec mirabilis sit, nec miraculosa.

Ad ultimum dicendum, quod licet mater non sufficienter potuerit vel cognoverit conceptum filiorum in utero : scivit tamen, quod per potentias naturales hoc operaretur Deus : et ideo talia nec fuerunt miracula, nec mirabilia : licet ipsa in talibus miraretur modum operationis divinæ. Et hoc est quod dicitur, Eccle. v, 1, 5 : *Ne temere quid loquaris :... neque dicas coram Angelo* : *Non est providentia.* Et infra, xi, 5 : *Quomodo ignoras quæ sit via spiritus, et qua ratione compingantur ossa in ventre prægnantis : sic nescis opera Dei, qui fabricator est omnium.*

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Quid sit mirabile ?

Secundo quæritur, Quid sit mirabile ?

Et hic quæruntur duo.

Quæritur enim, Quæ sit differentia inter hæc quatuor : mirabile, virtus, signum, et prodigium ?

Secundo, quia Glossa super epist. II ad Corinth. xii, 12, dicit, quod prodigium et miraculum sunt in his quæ fiunt contra naturam, quæritur utrum aliquid fiat contra naturam?

Et, Quæ differentia sit inter facere contra naturam, et præter naturam, et supra naturam?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Quæ sit differentia inter hæc quatuor, mirabile, virtus, signum, et prodigium [1] *?*

Ad primum accipiatur Glossa super epist. II ad Corinth. xii, 12, super illud : *Signa apostolatus mei facta sunt super vos, in omni patientia, in signis, et prodigiis, et virtutibus.* Glossa hæc tria ita distinguit, ut quod est *virtus*, sit genus signorum et prodigiorum, id est, nomine virtutis omne miraculum accipias. *Signum* vero quod in quocumque tempore aliquid significat, est genus prodigii. *Prodigium* vero est quod in futuro aliquid significat. Vel signum et prodigium sunt in his quæ contra naturam sunt : virtus vero in his quæ non contra naturam sunt, ut per impositionem manus et orationem homines a morbo liberari. Alia Glossa super illud, *In signis, et prodigiis*, exponit, hoc est, in majoribus et minoribus miraculis.

Secundum hoc ergo quæritur, Utrum ista sit differentia istorum?

1. Signum enim, ut dicit Magister in libro IV *Sententiarum* distinct. I, est quod præter spem quam ingerit sensibus, aliud facit in notitiam venire [2]. Et hoc est quod in quocumque tempore aliquid significat. Et huic non convenit generaliter esse arduum, et insolitum, præter spem et facultatem admirantis apparens. Videtur ergo illa Glossa falsa esse quæ dicit : *In signis, et prodigiis*, hoc est, in majoribus et minoribus miraculis : sive enim sit majus sive minus miraculum, numquam accipit rationem a significando, sed potius ab eo quod sit aliquid arduum, et insolitum, præter spem et facultatem admirantis apparens.

2. Adhuc, Glossa dicit, quod *virtus* est genus signorum et prodigiorum, hoc est, nomine *virtutis* omne miraculum accipias. Et hoc videtur esse inconveniens : si enim signum genus est ad prodigium, et genus et species non æqualiter respiciuntur ab eodem genere, sed oportet quod unum sit subalternans, et alterum subalternatum : tunc non potest esse virtus genus æqualiter immediatum ad signum et prodigium.

3. Adhuc, Dicit Glossa, quod *virtus* est in his quæ fiunt non contra naturam, ut per impositionem manus et orationem hominem a morbo liberari. Et hoc videtur falsum : hominem enim a morbo liberari per impositionem manuum et per orationem, arduum est et insolitum : ergo est contra cursum naturæ solitum : est ergo in his quæ fiunt contra naturam, et non secundum naturam : falsum est ergo quod dicit Glossa.

Solutio. Dicendum, quod omnia hæc, virtus, signum, prodigium, et miraculum, idem significant secundum suppositum, sed differunt in modo significandi. Et dupliciter potest accipi eorum differentia, scilicet secundum rationes nominum, et secundum usum nominum. Secundum rationes nominum : Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Ex Augustino, Lib. II de Doctrina christiana, cap. 1.

tunc *virtus* est extremum potentiæ in re in quam potest, ut dicit Aristoteles in II *Cœli et Mundi* : vel est extremum in bono potentiæ. Primo modo *virtus* dicitur miraculum in comparatione ad efficientem : oportet enim, quod non diminuta potentia, sed perfecta et usque ad extremum deducta, miraculum fiat ab eo qui facit miraculum. Et sic virtus est genus ad omne miraculum, et ad signum, et prodigium, ut dicit Glossa. Si autem dicit extremum in bono potentiæ : tunc dicit habitum mentis bene constitutæ : quia licet virtus secundum quod est habitus mentis bene constitutæ, prout est in passionibus et operationibus, medium sit quoad nos determinatum a ratione, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, tamen in bono potentiæ extremum est : bonum enim extremum in quo potest poni concupiscibilis, temperantia sive castitas est : et bonum extremum sive summum in quo potest poni irascibilis, fortitudo est : et bonum extremum in quo potest poni ratio, est prudentia. Et sic dicit quædam Glossa super illud : *In signis, et prodigiis, et virtutibus*, Glossa, « virtutibus mentis, scilicet castitate, et aliis. »

Signum autem dicitur secundum nominis rationem, secundum quod miraculum talem virtutem significat et ostendit : cum enim miraculum semper fiat secundum causas quas Deus non mundo inseruit, sed in scipso administrandas ut voluerit, absconditas habuerit, sicut dicit Glossa super epist. ad Ephes. III, 9, super illud : *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Dicit enim sic : « Habet Deus in se absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inservit, easque implet non illo opere providentiæ quo naturas instituit ut sint, sed eo quo illas administrat ut voluerit. » Et infra aliquantulum : « In mundo sunt absconditæ rationales causæ omnium rerum quæ naturaliter fiunt : sicut absconditus erat Levi in lumbis Abrahæ quando decimatus est[1] : sed in Deo absconditæ sunt causæ eorum quæ per gratiam fiunt : sive eorum quæ ad hæc significanda non naturaliter, sed mirabiliter fiunt, ut quod de costa Adæ mulier facta est, et in locum costæ non costa, sed caro suppleta est. Et hoc modo *signum* dicitur : quia significat dispositionem providentiæ divinæ, et magnitudinem potentiæ quæ in opere miraculi ostenditur. » Et ideo dicit Glossa, quod signum est, quod in quocumque tempore aliquid significat, et sic est genus ad prodigium.

Prodigium autem est quasi digito, hoc est, indicio magnæ potentiæ productum sive proditum, non secundum rationes naturales sive seminales quas Deus a principio mundi inseruit, sed secundum rationes causales quas in seipso absconditas retinuit, ut eas in futurum ad gratiæ mundum redimentis, vel per se vel per Angelos bonos significationem administraret. Et hoc est quod dicitur, Exod. VIII, 19 : *Digitus Dei est hic*, hoc est, divinæ providentiæ et divinæ potentiæ indicium et demonstratio. Et hoc est quod dicit Glossa, quod prodigium in futurum aliquid significat, et signum est in minoribus, prodigium autem in majoribus miraculis.

Mirabile autem est, secundum quod refertur ad homines quibus fit : sic enim excitat in se admirationem, quia insolitum est. Dicunt tamen quidam, quod mirabile est, quod in aliquo deficit a perfecta ratione miraculi : sicut si sit arduum, non insolitum, sicut dicunt *mirabilia* de quibus philosophantur Philosophi. Vel si sit arduum et insolitum, et non sit præter spem admirantis, sicut dicit Glossa, quod per impositionem manus et orationem aliquis a morbo liberetur : impositio enim manus collationem virtutis curativæ sive sanativæ significat : oratio autem talem collatio-

[1] Cf. ad Hebr. VII, 5 et 6.

nem virtutis impetrat. Et hoc non est contra naturam, sed secundum naturam, ut virtus scilicet naturalis adjutorio divinæ virtutis adjuvetur ad sanitatem, sicut dicit Galenus in libro de *Criticis diebus*, quod crisis naturalis est, quando virtus naturalis virtute cœlesti stellarum juvatur ad morbi conversionem.

Secundum usum autem istorum quatuor data est distinctio differentiæ quæ est in Glossa introducta.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod *miraculum* dicitur signum quoddam et cujusdam, ut dictum est : signum autem simpliciter acceptum in plus est quam hoc vel hujus signum. Et propter hoc non valet argumentum, si est signum quocumque modo, quod sit ibi miraculum : sed est ibi fallacia consequentis : proceditur enim a superiori ad inferius affirmando.

Ad aliud dicendum, quod *virtus* non æqua immediatione se habet ad signum et ad prodigium, sicut probat objectio : sed respicit signum ut genus, et prodigium sicut speciem subalternatam signo.

Ad ultimum dicendum, sicut paulo ante dictum est, quod non est contra naturam, nec contra cursum naturæ generaliter naturalem virtutem juvari superiori virtute divina ad sanitatem, et hanc impositione manus conferri, et oratione impetrari : et hoc intendit Glossa. Est tamen præter solitum cursum naturæ, quem Deus seminaliter naturæ indidit : et ita procedit objectio.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Utrum aliquid fiat contra naturam ? et, Quæ sit differentia inter facere contra naturam, et præter naturam, et supra naturam[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum aliquid fiat contra naturam, et quæ sit differentia inter facere contra naturam, et præter naturam, et supra naturam ?

Videtur enim, quod nihil fiat contra naturam.

1. Super illud Apostoli, ad Ephes. III, 9 : *Quæ sit dispensatio sacramenti*, dicit Glossa : « Nec contra causas quas Deus voluntare instituit, voluntate mutabili Deus aliquid facit. » Ergo Deus nihil facit contra naturam.

2. Adhuc, Ad Roman. XI, 24, super illud : *Contra naturam insertus es in bonam olivam*, Glossa dicit sic : « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit : quia idem naturale cuique rei quod Deus facit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturæ[2]. »

Contra : Sed contra.

1. In Glossa præinducta super epist. II ad Corinth. XII, 12, dicitur, quod signa et prodigia sunt in his quæ sunt contra naturam : et Deus facit illa : ergo facit contra naturam.

2. Adhuc, Ad Roman. XI, 24, in Glossa super illud : *Contra naturam insertus es*, dicitur sic : « Contra naturam non incongrue dicimus Deum aliquid facere,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Cf. S. Augustinum, Lib. XXVI contra Faustum Manichæum, cap. 3.

quando facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus *naturam*, cognitum nobis cursum solitumque naturæ, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturæ legem a notitia remotam sive impiorum sive infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra seipsum non facit [1]. » Ergo videtur, quod nihil fiat contra naturam a Deo : cujus contrarium est, quod inductum est in Glossa super epist. II ad Corinth. xii, 12.

3. Adhuc, Secundum eamdem Glossam miraculum, signum, et prodigium, fiunt contra naturam. Ergo convertendo, quæ fiunt contra naturam, sunt miracula, vel signa, vel prodigia : sed monstra fiunt contra naturam : ergo sunt miracula, vel signa, vel prodigia, quod falsum est.

Quæst. GRATIA hujus quæritur, Si idem sit facere contra naturam, præter naturam, et supra naturam ?

Et videtur, quod sic : contra naturam enim sunt, ut dicit Glossa inducta, quæ sunt contra consuetum cursum et nobis notum et naturæ : et hæc sunt præter naturam, et sunt a virtute quæ est supra naturam sive divina sive Angelica : ergo hæc tria eadem sunt et in uno et in eodem.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod secundum Augustinum [2], *natura* dicitur dupliciter. Dicitur enim natura lex naturæ, quam Deus secundum æternam præfinitionem et dispositionem naturæ cujuslibet creaturæ indidit, ut ex ea fiat quidquid Deus voluerit : hoc enim secundum naturalissimam justitiam rectum est, quod ex creatura fiat omne quod creator voluerit, et quod creatura creatori obediat in omne quod voluerit. Et contra hanc naturam non facit Deus, ut dicit Augustinus : quia faceret contra seipsum, ut patet in Glossis inductis super epist. ad Roman. xi, 24, et ad Ephes. iii, 9. Lex enim ista rectitudo suæ dispositionis est et præfinitionis, exemplata et sigillata in rebus naturalibus : et faciendo aliquid contra eam, faceret contra seipsum.

Dicitur etiam *natura* secundum Augustinum, consuetus cursus naturæ nobis notus. Et sic dicitur dupliciter, scilicet intrinsecus, et extrinsecus. *Intrinsecus* est, quando ex seminalibus causis intrinsecis producuntur res similes in specie vel genere seminibus illis, ut ex faba faba, et ex homine homo. Et sic dicitur natura ab Aristotele, quando dicitur : « Natura est ex qua pullulat pullulans. » Et contra vel supra hanc naturam operatur Deus, quando ex causis rationalibus in seipso absconditis producit aliquid ex aliqua re, quod seminaliter non est in ipsa : sicut Heva facta est ex costa, cum tamen costa in se non haberet, ut ex ea fieret Heva, sed tantum ut ex ea potentia divina et lege fieri posset. *Extrinsecus* autem est cursus naturæ consuetus, qui est in superioribus et inferioribus. In superioribus, ut ex motu solis ordinato cursu a mane in meridiem et occasum distinguantur horæ, et non stet motus ille, nec retrocedat : sed si movetur per semicirculum superiorem ab ortu in occasum, et per alium semicirculum inferiorem revertatur ab occasu in ortum : et similiter in motu lunæ quæ ad solem movetur. Propter quod in eclipsibus solis naturaliter in quacumque parte luna solem incipit obscurare, eadem pars continuo transitu lunæ primo incipit illuminari, et si in uno semicirculo deferentis accedit ad solem, in alio semicirculo ejusdem deferentis recedit ab ipso : et quantum temporis ponit in accedendo, tantum ponit in recedendo. Et contra hanc naturam fecit deus ter, scilicet Josue, x, 12, ubi dixit

[1] Cf. S. AUGUSTINUM, Lib. XXVI contra Faustum Manichæum, cap.3.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 19.

Josue : *Sol contra Gabaon ne movearis, et luna contra vallem Aialon.* Et factum est ita, obediente Deo voci hominis. Propter quod, ut dicit Dionysius in epistola ad Appollophanem, sacerdotes solis apud Heliopolim, celebrant diem duplicati solis. Secundo fecit contra hoc tempore Ezechiæ, IV Reg. xx, 11, ubi reversus est sol in horologio Achaz per decem lineas. Propter quod, ut dicit Dionysius in eadem epistola, sacerdotes Heliopoleos diem triplicati solis celebrabant. Tertio fecit contra hunc cursum in passione sua, quando tempore quo non erat conjunctio solis et lunæ secundum cursum naturalem, cum luna jam decresceret et diminui inciperet, fecit quod luna se soli supposuit. Et, sicut dicit Dionysius, « Æthyopicis velis solem velavit, et tenebras usque ad Iliacas regiones projecit : et cum sol inciperet obscurari in orientali parte, in opposita parte fecit repurgari et illuminari : et cum luna in una parte semicirculi sui accedere deberet, et in alia recedere, tunc in eodem semicirculo accessit et recessit : et cum tempus accessus lunæ ad solem sit viginti octo dies ad minus, tunc in tribus horis accessit et recessit, perfectis accessu et recessu. » Dicit enim Dionysius in prædicta epistola, quod « in nona supposuit se soli, quando exspiravit Dominus, et tunc perfectus fuit accessus per integrum motum semicirculi : et in sero in occasu solis inventa est luna in loco suo in occasu, et hoc non potest esse, nisi in perfecto recessu. Et sic in tribus horis et perfecte accessit et perfecte recessit. »

In inferiori autem natura cursus naturæ est, ut non fiat regressus a privatione in habitum : et contra hunc cursum fecit Deus illuminando cæcos, dirigendo claudos, suscitando mortuos.

1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Deus *contra naturam* facere dicitur : non quod faciat contra legem naturæ æquissimam et naturalissimam quam ipse naturæ indidit, sed quia facit aliquid contra consuetum et nobis notum cursum naturæ, ut dictum est.

Ad sequens patet solutio per ea quæ dicta sunt : hoc enim recte dicit sensum istius solutionis. Unde etiam ibidem dicit Glossa, quod more humano loquitur ibi Apostolus. Cursus enim naturæ more humano observatus est, quod bonæ arboris surculus inseratur in malam, non e converso malæ arboris surculus inseratur in bonam. Unde contra naturam dicit esse factum per metaphoram loquens, quando per fidem et gratiam gentilis idololatriæ surculus, plantatus est in promissionibus et fide patriarcharum, et socius et particeps factus est pinguedinis gratiæ et promissionum, tamquam insertus in bonam olivam. Jerem. xi, 16 : *Olivam uberem, pulchram, fructiferam, speciosam, vocavit Dominus nomen tuum :* cum more cultus humani et cursu naturæ e converso deberet fieri, quod scilicet scurculus bonæ arboris plantaretur in malam : surculus enim arboris hortensis et cultæ, plantari consuevit in trunco sylvestri : et sic fructus bonus nascitur secundum naturam surculi, et non trunci. Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod illa propositio non convertitur : licet enim miraculum sit aliquo modo contra naturam, tamen non quidquid est contra naturam, est miraculum : monstra enim (quæ *peccata naturæ particularis* vocantur in philosophia) quamvis sint contra cursum naturæ particularis, quæ est in inferioribus : tamen non sunt contra cursum naturæ universalis, quæ est in superioribus sive cœlestibus : sicut et generatio fœminæ ex semine masculi per occasionem fit quam patitur semen masculi, cum tamen fiat ex ordine naturæ universalis. Ad object. 3

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod secundum usum communem horum trium, hæc tria in eodem sunt, ut probat objectio. Si tamen proprie aliquis ista tria distinguere velit penes formam Ad quæst.

et modum : tunc *contra naturam* dicuntur esse, quæ producuntur in forma et modo contra seminales causas inditas naturæ, sicut ex costa Heva. *Præter naturam* autem dicuntur, quæ quidem secundum seminales causas producuntur, sed non modo naturæ ab intrinsecus generante, sed extrinsecus adhibitis motibus et fomentis : sicut generatio draconum ex virgis facta est per magos, ut in ante habitis dictum est. *Supra naturam* vero est, quod in potestate naturæ nullo modo potest esse, et tamen ad naturam se habet ut perfectio naturæ, sicut est opus incarnationis et glorificationis in resurrectione, quæ Dionysius dicit esse supra naturam, et non contra, nec præter naturam.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Quid sit miraculosum[1] ?

Tertio quæritur, Quid sit miraculosum ?

Sunt enim quatuor opera quæ solus Deus fecit, scilicet creationis, gubernationis mundi, justificationis impii, et glorificationis in resurrectione.

Quæratur ergo, Utrum ista sint miraculosa ?

Videtur enim, quod opus creationis et gubernationis miraculosa sint : quia

1. In homilia super illud Evangelium Joannis, VI, 1 : *Abiit Jesus trans mare Galilææ*, super illud ℣. 13 : *Ex quinque panibus*, dicit Augustinus sic : « Majus quippe miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum ex quinque panibus. Et tamen hoc nemo miratur : illud mirantur homines, non quia majus est, sed quia rarum est. Quis enim et nunc pascit universum mundum, nisi ille qui de paucis granis segetes creat[2] ? »

2. Adhuc, Augustinus, ibidem : « Fecit ergo quod modo Deus. Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes : potestas enim erat in manibus suis. Panes autem illi quinque quasi semina erant : non quidem terræ mandata, sed ab eo qui terram fecit multiplicata. »

3. Adhuc, Augustinus super illud Joannis, II, 3 : *Deficiente vino*, dicit sic : « Major virtus est in creatione et gubernatione cœli et terræ, et quod quotidie aquæ pluviæ per vites in vinum vertuntur, et quod ex parvo seminario fruges creantur, quam quod vinum fecit ex aqua : sed quia hæc naturaliter fiunt, et jam ex usu viluerunt, quædam etsi minora præter solitum naturæ cursum sibi Deus reservavit, per quæ virtus, quæ in majoribus etiam operatur, ad memoriam revocetur. » Si ergo majus miraculum est, quod majoris virtutis est ostensivum, videtur quod creatio et gubernatio mundi majus miraculum sit, quam conversio aquæ in vinum, et saturatio quinque millium hominum de quinque panibus.

4. Adhuc, In Glossa præinducta super epist. II ad Corinth. XII, 12, dicitur, quod *virtus* est in omnibus miraculis. Ubi ergo major virtus, ibi majus miraculum : sed in creatione et gubernatione mundi major virtus est, quam in mutatione aquæ in vinum, et saturatione quinque millium hominum ex quinque panibus : ergo majus est miraculum.

5. Adhuc, I ad Corinth. XII, 7 et seq., ubi enumerantur dona spiritus, super illud : *Alii operatio virtutum*, Glossa,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 4. Tom XXVII novæ editionis nostræ.

[2] S. AUGUSTINUS, Tract. XXIV in Joan.

« Miraculorum. » Et ex hoc sequitur idem.

6. Adhuc, Anselmus in libro de *Conceptu virginali* dicit, quod tres cursus sunt quibus omnia fiunt : naturalis scilicet, quo ex naturalibus causis producuntur naturalia : voluntarius, quo per voluntatem hominis fiunt multa et artificialia, et alia : mirabilis, quo ex voluntate Dei per causas quas Deus in seipso reservavit, fiunt ea quæ contra solitum cursum naturæ quandoque apparent. Cum ergo creatio et gubernatio mundi non fiant cursu naturali, nec voluntario : et natura et voluntas in nihil simile possint, videtur quod fiant cursu mirabili.

7. Adhuc, Chrysostomus super Joannem dicit, quod « miraculum est quod sola Dei voluntate fit : » gubernatio mundi, et creatio segetum, et hujusmodi, sola Dei fit voluntate : ergo est miraculum.

ra CONTRA :

In præcedenti articulo, particula secunda, habitum est per Glossam, quæ est super epist. ad Romanos, XI, 24, quod Deus in miraculis contra consuetum cursum naturæ operatur : sed segetes ex paucis granis procreare, et sic pascere mundum, non est contra naturam : ergo opus creationis et gubernationis mundi non est miraculum.

1. ULTERIUS quæritur, Utrum justificatio impii sit miraculum?

Et videtur, quod sic.

1. In Psalmo LXXXVIII, 6, super illud : *Confitebuntur cœli mirabilia tua, Domine*, Glossa : « Scilicet quod redimis, quod justificas per misericordiam. In omni enim misericordia perditorum, in justificatione impiorum quid laudamus nisi mirabilia Dei. Lauda, quia surrexerunt mortui : plus lauda, quia redempti sunt perditi. Vides hominem heri voragine tectum ebrietatis, hodie ornamentum sobrietatis : vides hominem heri cœnum luxuriæ, hodie decus temperantiæ : heri blasphematorem Dei, hodie laudatorem Dei : vides hominem heri servum creaturæ, hodie cultorem creatoris. Hæc enim sunt mirabilia quæ confitentur cœli. » Hæc omnia sunt in justificatione impii. Ergo justificatio impii est miraculum.

2. Adhuc, Ad Ephes. III, 7, super illud : *Secundum donum gratiæ Dei, quæ data est mihi secundum operationem virtutis ejus :* Glossa magna, « Virtus ejus est qua fecit, quod persecutor esset Apostolus : hoc enim est ut quodlibet miraculum. »

CONTRA : Sed contra.

1. Miraculum est arduum et insolitum : non autem insolitum est, quod justificatur impius : ergo non est miraculum.

2. Adhuc, Miraculum semper fit absque voluntate creaturæ et opere : justificatio impii numquam fit absque voluntate hominis et opere. Dicit enim Augustinus : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo justificatio impii non est miraculum.

3. Adhuc, Miraculum semper est ostensivum potentiæ divinæ : justificatio impii ostensiva est misericordiæ : ergo justificatio impii non est miraculum.

ULTERIUS quæritur de opere glorificationis sive resurrectionis, an sit miraculum? Quæst. 2.

Et videtur, quod sic : terminatur enim resurrectio ad vitam immortalem non secundum cursum naturæ, sed supra : ergo est miraculum.

CONTRA : Sed contra.

1. Natura corrupta quæ ex occultis finibus naturæ reintegratur, naturaliter reintegratur et non miraculose : sed natura corrupta corporis per mortem et putrefactionem in resurrectione, ex occultis finibus naturæ reintegratur : ergo videtur, quod naturalis sit et non miraculosa. PROBATIO MEDIÆ. Super illud Psalmi LXXVIII, 2 : *Posuerunt morticina servorum tuorum*, Glossa dicit sic : « Quasi quidquam resurrectioni eorum deperiret si insepulti abjicerentur : cum

ille, scilicet Deus, ex occultis naturæ finibus totum reintegret, cui et capilli nostri numerati sunt [1]. »

2. Adhuc, Forma miraculi quæ inducitur, in re in qua inducitur, causam non habet nisi obedientialem : sed secundum dictum Augustini et Joannis Damasceni, corpus congruentiam habet ad resurrectionem ex hoc, quod conjunctum est animæ rationali et immortali : et hæc congruentia naturalis est corpori : et est justitiæ naturalis, ut resurgat, ut dicit Damascenus : ergo videtur, quod resurrectio ejus naturalis sit, et non miraculosa.

3. Adhuc, Sicut sæpius habitum est, miraculum fit præter solitum cursum naturæ : resurrectio terminatur in id quod simile est naturæ : vivere enim mortali corpore et vivere immortali corpore similia sunt secundum speciem vitæ : ergo videtur, quod vita resurrectionis non sit miraculosa, sed naturalis.

Quæst. 3. JUXTA hoc ulterius quæritur, Utrum opus Incarnationis sit miraculum ?

Et videtur, quod sic.

1. Per Anselmum in libro de *Conceptu virginali*, ubi dicit sic : « Opera quæ nec natura nec voluntas creaturæ facit, sed solus Deus, semper miranda sunt : » istud opus incarnationis solus Deus fecit : ergo miraculum fuit.

2. Adhuc, Major est distantia creatoris a creatura, quam creaturæ a creatura : sed quando convertitur creatura in aliam creaturam, ut aqua in vinum, ut vere posset dici, hæc aqua facta est vinum divina virtute, dicitur et est miraculum : ergo a simili quando creatura assumitur a creatore, et unitur sibi in persona, ita quod vere potest dici, hæc creatura est Deus, videtur esse miraculum.

Sed contra. CONTRA :

Sicut in Glossa supra inducta super epist. ad Roman. XI, 24, habetur : « In miraculo Deus operatur contra naturam particularem : » in opere incarnationis nihil factum est contra naturam particularem. PROBATIO. Constat enim, quod nihil factum est contra naturam divinam, quia illi omnia possibilia sunt : nec contra naturam humanam, illa enim ex assumptione tali et meliorata et perfecta est : et quod meliorem facit et perficit naturam, non est contra naturam : ergo contra naturam nihil factum est : non ergo miraculum est opus incarnationis.

2. Adhuc, In opere miraculi id ad quod terminatur miraculum, conforme est alicui formæ naturali : sicut visus quem recipit cæcus per miraculum, conformis est visui videntis per naturam : et vita, quam accipit suscitatus a mortuis, conformis est vitæ viventis per naturam : sed opus incarnationis terminatum est ad hoc, quod homo sit Deus, et quod Deus sit homo, cui nihil conforme est in natura : ergo videtur, quod non sit miraculum.

SOLUTIO. Dicendum ad primo quæsitum, quod opus creationis et gubernationis mundi, nec miraculum est, nec mirabile est : quia licet sit arduum, tamen non est insolitum : quia observatur in eo solitus cursus naturæ. Nec est præter facultatem admirantis : quia bene invenitur ratio, qualiter ex paucis granis creantur segetes, et ex his pascitur mundus. Quamvis enim dicat Salomon, Eccli. VIII, 17 : *Intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum quæ fiunt sub sole :* intelligit hoc de ratione sufficiente quantum ad dispositionem sapientiæ divinæ, quam ratio humana profundare non potest. Invenit tamen rationem infirmitati hominis sufficientem ex causis naturalibus.

AD PRIMUM ergo quod dicit Augustinus, dicendum, quod Augustinus ibi valde large accipit miraculum, scilicet quod omne illud dicatur esse miraculum.

[1] Matth. x, 30.

quod est opus divinum virtutis divinæ ostensivum. Unde miraculum ponit pro virtute : cum alia sit intentio virtutis, et alia miraculi : virtus enim est, sicut prædictum est, ultimum potentiæ : unde omne miraculum virtus est, sed non convertitur : et omne miraculum arduum est, sed convertitur, quod omne arduum sit miraculum.

Ad aliud dicendum, quod non sequitur, Est majoris virtutis : ergo majus miraculum : a virtute enim non trahit rationem miraculum, sed ab insolito, et ab eo quod fit contra consuetum cursum naturæ.

Et per hoc patet solutio ad sequens quod sumitur de Glossa super Joannem, II, 3.

Ad aliud jam patet solutio : quia licet virtus in omni miraculo sit, non tamen convertitur : eo quod ab alio trahat rationem miraculum, et ab alio virtus. Unde frequenter in minori virtute majus miraculum est, et in majori nullum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Licet enim virtus sit in omni miraculo, non tamen intentio virtutis, et intentio miraculi est una et eadem.

Ad aliud de Anselmo, dicendum quod hæc est falsa, quod creatio et conservatio et gubernatio mundi fiant præter cursum naturæ : imo potius per causas naturales et creat et conservat et gubernat Deus mundum.

Ad aliud dicendum, quod non solum Dei voluntate fiunt hujusmodi, sed etiam per causas naturales : sed hoc verum est, quod voluntas Dei est principatum tenens in omnibus illis, et aliæ causæ sunt sicut instrumentales.

6. Ad id quod contra objicitur, concedendum est : quia hoc procedit secundum veram rationem miraculi.

1. Ad id quod ulterius quæritur de justificatione impii, dicendum quod non sunt miracula : sed mira possunt dici et in aliquo similia miraculis, in hoc scilicet quod ardua sunt, hoc est, arduissimæ Dei misericordiæ indicia, et quæ homini miranda sunt : et in hoc quod sicut Deus miracula operatur per rationes causales in seipso absconditas, ita omnia quæ pertinent ad rationem justificationis hominis et redemptionis, operatur per rationes causales in seipso absconditas, et non mundo inditas. Unde Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* : « Habet Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non indidit, easque implet non illo opere providentiæ quo naturam substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est gratia per quam salvi fiunt peccatores. Nam quod attinet ad naturam iniqua sua voluntate depravatam, recursum per semetipsam non habet, sed per Dei gratiam, qua adjuvatur et instauratur[1]. » Et subdit : « Non sunt desperandi homines in illa sententia Proverbiorum, II, 19 : *Omnes qui ingrediuntur ad eam non revertentur* : dictum est enim secundum pondus iniquitatis suæ, ut quod revertitur qui revertitur, sibi non tribuat, sed gratiæ Dei, ne forte extollatur. Propterea ministerium gratiæ hujus Apostolus, ad Ephes. III, 9, *absconditum* dixit, non in mundo, in quo sunt absconditæ causales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum[2], sed in Deo, qui universa creavit. Quamobrem omnia quæ ad hanc gratiam etiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, eorum etiam absconditæ causæ in Deo fuerant. » Et hoc continetur totum in Glossa super epist. ad Ephes. III, 9, quæ supra inducta est de causalibus rationibus. Et per hoc patet solutio ad omnia illa quæ dicuntur in Glossa super Psalmum LXXXVIII, 1,

[1] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 18.

[2] Alias, *creatarum*.

super illud : *Confitebuntur cœli mirabilia tua, Domine*.

Ad 1. Per eumdem modum per omnia solvendum est sequens.

Ad objectiones. Ad tria quæ objiciuntur in contrarium, dicendum quod justificatio impii non est miraculum, sicut probant illæ objectiones : sed in duobus inductis miraculo simile est, et propter hoc miraculum vocatur : deficit tamen a perfecta ratione miraculi, sicut probatum est.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de opere glorificationis sive resurrectionis, dicendum quod nec miraculosa est, nec naturalis. Naturalis non est, quia in ea nihil naturale efficienter operatur. Miraculosa non est, quia non terminatur ad aliquid conforme naturali vitæ : sicut suscitatio mortuorum, quæ terminabatur ad vitam mortalem animalis corporis, qualis fuit vita ejusdem antequam moreretur. Resurrectio autem est ad immortalem et gloriosam et beatam, qualis non fuit vita viventium in animali corpore antequam moreretur.

Ad object. 1. Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum quod materialiter Deus ex occultis naturæ finibus reparat, ut dicit Augustinus in libro XXI de *Civitate Dei*, sic scilicet ut eadem materia penitus quæ fuit de veritate naturæ in corpore morientis, virtute Dei restituatur in corpus resurgentis. Et quando dicit Augustinus, quod ex occultis naturæ finibus restituit, præpositio *ex* non notat nisi causam materialem et obedientialem ex parte naturæ, et nullam dicit in natura causam efficientem et originalem, qua fiat resurrectio : et ideo natura in ea nihil operatur illo modo, quo operatur in his quæ naturaliter fiunt.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod illa congruentia quam corpus accepit ad resurrectionem ex anima : ex ordine justitiæ divinæ est, et non ex ordine justitiæ naturalis : si enim esset ex ordine justitiæ naturalis, quælibet anima rationalis suo corpori conferret immortalitatem. Et iste est intellectus Damasceni. Et addit, ibidem, libro IV, *de resurrectione*, quod quia anima non sola, sed cum corpore et in corpore athletice pugnavit contra vitia in sancto homine, ideo justum est, ut cum corpore et in corpore præmietur : quod non potest fieri, nisi per resurrectionis immutationem. Et quia anima in malis non sola, sed in corpore succubuit vitiis et diabolo, ideo justum est, ut non sola, sed in corpore et cum corpore puniatur.

Ad aliud dicendum, quod quando dicitur, quod miraculum terminatur in simile conforme naturæ, intelligitur simile conforme non tantum in specie, sed etiam in qualitate naturali : conformitas autem inter vitam animaliter viventium et beatorum, non est in qualitate naturali.

Ad id quod ulterius quæritur de opere Incarnationis, dicendum quod non est miraculum, sed mirabile proprie loquendo : est enim arduum secundum rationes causales in solo Deo absconditas perfectum : et ideo de mirandis est, ut dicit Anselmus : sed miraculum non est.

Ad aliud dicendum, quod quando una creatura transmutatur in aliam creaturam, transmutatio fit secundum formas disparatas, quæ sunt separatæ differentiis contrariis constitutivis, et distinguunt supposita sua, ita quod in eodem supposito esse non possunt : sed una posita, statim eo ipso removetur altera. Sic enim bene sequitur, est aqua : ergo non est vinum : et e converso Sic ergo ad invicem se non habent forma humana et forma divina : forma enim divina per seipsam unibilis est formæ humanæ. Et forma humana per seipsam imago et similitudo est formæ divinæ : sic enim a Deo facta est. Et ideo ambæ sunt in uno supposito et una persona, non distincta, nec diversa, licet in seipsis distinctæ sint naturæ, neque commix-

tionem passæ, neque divisionem, nec confusionem unius in alteram. Et in hoc majorem disparationem habet forma unius creaturæ in aliam, quam forma divina ad humanam secundum proportionem : licet per essentiam et naturam forma divina Creatoris plus distet a qualibet forma creatorum, quam forma creati unius a forma creati alterius.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod illa objectio procedit : et concedendum est, quod miraculum non est, sed mirabile, in aliquo convenientiam habens cum miraculo : et ideo dicitur *novum*, Jerem. xxxi, 22 : *Creavit Dominus novum super terram : Fœmina circumdabit virum.*

Ad ultimum dicendum, quod non est miraculum, sed mirabile : unde terminatur ad id quod est supra naturam, et non conforme naturæ communi. Ad object. 2.

QUÆSTIO XXXII.

De miraculis secundum comparationem ad causam.

Deinde quæritur de miraculis secundum comparationem ad causam.

Et quia jam de causa formali sufficienter habitum est, ubi disputatum est de rationibus causalibus secundum quas fiunt miracula : et similiter de causa efficiente, ubi disputatum est, quod bonus Angelus, Deus, angelus malus, homo bonus ut Moyses, homo malus ut magi faciunt miracula : remanet hic quærendum de duobus, scilicet quo fine fiant miracula ?

Secundo, Per quid fiant miracula ?

Circa primum quæruntur tria, scilicet si miracula fiant ad fidem inducendam !

Secundo, Si fides vel alia virtus impetret fieri miraculum ?

Tertio, Si fides impetret miraculum, secundum quem articulum impetret illud?

MEMBRUM I.

Quo fine fiant miracula ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum miracula fiant ad fidem inducendam ?

Quod fiant ad fidem inducendam probatur,

1. Per Glossam in Psalmum cix, 1 : *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo :* super illum ỳ. 6 : *Virtutem operum suorum annuntiabit populo suo :* quæ dicit sic, « Hæc fuit intentio miraculorum ut crederent. »

2. Adhuc, Ad Hebr. II, 3, super illud : *Quomodo nos effugiemus si tantam neglexerimus salutem?* dicit Glossa, quod loquitur de salute fidei. Et subjungitur, vv. 3 et 4 : *Quæ cum initium accepisset enarrandi per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem.* Ex hoc accipitur expresse, quod signa fiunt propter salutem fidei, et ita propter fidem inducendam.

Solutio. SOLUTIO. Concedendum est, quod finis miraculi in homine est inductio fidei et confirmatio. Et hoc videtur etiam innuere Dominus, Joan. IV, 48, ubi dicit : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Et, Joan. XV, 24, ubi dicit : *Si opera in eis non fecissem quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis. Et hoc etiam dicit Petrus in *Itinerario Clementis* ad Clementem. Cum enim Clemens quæreret rationem articulorum fidei, respondit Petrus, quod Propheta prædicans fidem quæ supra rationem est et intellectum hominis, per miraculum debet se probare esse Prophetam, et quia agit ea quæ sunt supra virtutem naturæ et contra consuetum cursum ejusdem, quæ non possunt fieri nisi divina virtute, tunc debet ei credi de his quæ dicit supra rationem et supra intellectum existentibus, quæ per divinam habet inspirationem. Et hoc idem dicit Avicenna in libro IX suæ *metaphysicæ.* Et hic quidem finis miraculi est in homine, ut dictum est.

Finis autem in Deo faciente miraculum, triplex est secundum tria quæ considerantur in miraculo. Consideratur enim potentia facientis, quæ demonstratur in miraculo, et hoc est quod dicit Glossa in Psalmo CXLIV, 1, 12, super illud : *Exaltabo te, Deus meus rex*, etc., *ut notam faciant filiis hominum potentiam tuam :* Glossa, « Sanctis enim prædicantibus nota facta est potentia Dei, quia vindicat in malos : et gloria regni, quia coronat bonos, ne ignorata minus quæreretur. » Et subdit : « Nota etiam facta est, quando Apostoli virtutes sive miracula fecerunt. »

Consideratur etiam in miraculo, quando scilicet fit, et quomodo, et quibus, quæ sunt ad ostensionem sapientiæ : sapiens enim considerat quid, quando, quibus, et ad quid faciat : aliter potentia sua temerarie operaretur. Et sic miraculum est ostensivum sapientiæ : et hoc est quod dicit Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram*, sic super opera sex dierum : « Non potentia temeraria, sed sapientiæ virtute omnipotens est[1]. » Consideratur etiam in miraculo utilitas, et quod non nisi ex bonitate Dei fit. Et sic est ostensivum bonitatis : unde super illud Psalmi CXVIII, 129 : *Mirabilia testimonia tua :* Glossa, id est, tuæ bonitatis et potentiæ : perhibent enim Deo testimonium bonitatis et magnitudinis cœlum et terra et omnia visibilia opera ejus : quæ omnia, etsi quædam mortalibus usu viluerunt, si bene attendantur, sunt admiratione digna. Hæc autem admiratio non terret, sed est causa cur scrutetur. Unde subdit : *Ideo scrutata est ea anima mea.*

Istis ergo tribus finibus fit miraculum a Deo, scilicet in ostensionem potentiæ, sapientiæ, et bonitatis.

Finis autem ex parte hominis cui fit, est inductio fidei, ut dictum est.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 17.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum fides vel alia virtus impetret fieri miraculum?

Secundo quæritur, Utrum fides vel alia virtus impetret fieri miraculum?

Et videtur, quod fides sive fidei motus impetret miraculum ut patet.

1. Matth. IX, 22 : *Confide, filia :* quod videtur esse dictum, Movearis fide. Et, Marci, IX, 22, ubi pater intercessit pro filio, dicit Christus : *Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti.*

2. Adhuc, Matth. XVII, 18 et 19, ubi dixerunt discipuli ad Dominum : *Quare nos non potuimus ejicere eum? Dixit illis Jesus : Propter incredulitatem vestram. Amen quippe dico vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc illuc, et transibit : et nihil impossibile erit vobis*[1].

3. Adhuc, Ad Hebr. XI, 11 : *Fide et ipsa Sara sterilis virtutem in conceptionem seminis accepit :* Glossa, « Prius quidem risit, sed ex gaudio, nondum tamen fide plena : sed post verbis Angeli in fide solidata fuit, et tunc concepit. »

4. Adhuc, Luc. I, 45, super illud : *Beata quæ credidisti, quoniam perficientur ea quæ dicta sunt tibi a Domino,* Glossa : « Apparet Mariam non dubitasse quando dixit : *Quomodo fiet istud?* sed modum quæsivisse, et ideo fructum consecutam esse.

5. Adhuc, Luc. I, 34, super illud : *Quomodo fiet istud?* et super illud ℣. 20 : *Eris tacens et non poteris loqui :* Glossa, « Cur non fiunt mutæ Sara et Maria sicut Zacharias? » Et subdit : « Sed Sara et Maria non dubitant faciendum fore quod promittitur, sed modum requirunt : Zacharias autem qui negat se scire, negat se credere : et ideo signum tacendi accepit, dicente Angelo : *Eris tacens, et non poteris loqui.* Et sicut dicit Apostolus, I ad Corinth. XIV, 22 : Signa non fidelibus, sed infidelibus data sunt[2].

CONTRA videtur, quod — Sed contra.

1. Motus spei impetret miraculum. Ad Roman. IV, 18, de Abraham dicit Apostolus : *Qui contra spem in spem credidit.* Glossa : « Contra spem naturæ in spem gratiæ. » Et ideò emortuo corpore suo et emortua vulva Saræ, *ab uno,* sicut dicitur, ad Hebr. XI, 12, *orti sunt* (*et hoc emortuo*) *tamquam sidera cœli in multitudinem,* etc. Et hoc etiam dicitur ad Roman. IV, 19 et 20, et in textu et in Glossa. Et notatur. Genes. XXI, 7, ubi enim nos habemus : *Quis auditurus crederet Abraham, quod Sara lactaret filium?* littera Hebraica habet, *filios :* comprehendit enim filios promissionis et gratiæ in filio nato per naturam.

2. Adhuc, Videtur quod charitatis sit impetrare miraculum. Dicit enim Augustinus, quod « charitas Dei deposuit eum de cœlo ad terras, et fecit eum hominem. » Hoc autem est mirabile sublimius omnibus mirabilibus. Si autem hoc fecit charitas, multo magis omnia alia mirabilia.

SOLUTIO. Dicendum, quod pro certo motus fidei impetrat miraculum, sicut probant auctoritates et Glossæ primo inductæ. — Solutio.

AD ID quod objicitur de spe et chari- — Ad object. 1 et 2.

[1] Cf. Luc. XVII, 6.

[2] Vulgata habet, I ad Corinth. XIV, 22 : *Itaque linguæ in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus : prophetiæ autem non infidelibus, sed fidelibus.*

tate, dicendum quod spes non impetrat, nisi cum fide : spes enim elevat fidem, et invitatur verbis promissionis et promittentis, et sic elevata efficacior est ad impetrandum. Et hoc notatur, ad Roman. VIII, 25, ubi dicit Apostolus sic : *Si quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus.* Charitas autem per informationem juvat fidem, ut facilius impetret, et fortius credat : amicus enim ex charitate diligens, non decipit in hoc quod promittit. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. IV, 20 et 21, de Abraham : *In repromissione Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo : plenissime sciens quia quæcumque promisit,* scilicet ei Deus, *potens est et facere.*

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Si fides impetrat miraculum, secundum quem fidei articulum impetret ?

Tertio quæritur, Si fides impetrat, secundum quem articulum fidei impetrat ?

Et consuevit communiter dici, quod per articulum de omnipotentia.

1. Cujus Præpositivus duas assignat rationes : Una est, quod ille est primus articulus in symbolo : « Credo in Deum Patrem omnipotentem : » nec ab Apostolis positus fuisset primus, nisi haberet influentiam et inductionem ad omnes alios credendos. Qui enim credit Deum omnipotentem, facile credit incarnationem : quia hoc et alia potest facere Deus si omnipotens est. Secunda ratio, quia si est miraculum in his quæ fiunt contra cursum naturæ, non potest fieri ab aliqua potentia creata : relinquitur ergo, quod fiat a potentia divina : et illa est omnipotentia : si ergo motus fidei impetrat miraculum, erit ille motus ad omnipotentiam.

2. Adhuc, Hoc etiam confirmatur auctoritate : quia in his quæ maxime contra naturam sunt facta, sicut quod senex ex vetula generaret [1], et quod virgo conciperet et pareret [2], quorum utrumque fidei attribuitur : Angeli hoc nuntiantes, faciunt mentionem de articulo omnipotentiæ. Dicunt enim, Genes. XVIII, 14 : *Numquid Deo quidquam est difficile ?* Ac si dicat : Deo qui omnipotens est, nihil erit difficile. Similiter, Luc. I, 34, cum beata Virgo quæreret : *Quomodo fiet istud ?* Angelus dixit, ℣. 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum :* quod esse non potuit, nisi per omnipotentiam.

3. Adhuc, Apostolus ubi loquitur de fide Abrahæ, ad Roman. IV, 19, ubi dixit : *Nec consideravit corpus suum emortuum, cum jam fere esset centum annorum, et emortuam vulvam Saræ :* ibi Glossa, « Non sine causa hæc et alia fecit Deus contra naturam : ideo enim talia fecit, ut errorem auferret, et se omnipotentem Deum omnium demonstraret. Aliqui inflati sensu mundi Deum neglexerunt : et ideo hæc et alia quæ mundo impossibilia sunt, Deus fecit : ut qui per hoc crederent, salvarentur Domino mancipati. »

IN CONTRARIUM tamen objicitur sic :

1. Si fit miraculum ad impetrationem fidei, tunc maxime fit motu fidei ad illum articulum, ad cujus invocationem fit miraculum : sed, Marci, XVI, 17 et 18, sic dicit Christus : *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent,* etc., illud autem est articulus Incarnationis : ergo motu fidei in articulum incarnationis fit miraculum.

2. Adhuc, Istum modum tenebant Apostoli. Act. III, 6, dixit Petrus : *Ar-*

[1] Cf. Genes. XVIII, 12 et XXI, 7.

[2] Cf. Luc. I, 31.

gentum et aurum non est mihi : quod autem habeo, hoc tibi do. In nomine Jesu Christi Nazareni, surge, et ambula. Et, Act. IX, 34 : *Ænea, sanat te Dominus Jesus Christus.* Et, Joan. IX, 35 et seq., ubi Christus cæcum natum illuminavit : quem cum postea in templo invenisset illuminatum, dixit ei : *Tu credis in Filium Dei?* et ille diceret : *Quis est, Domine, ut credam in eum? Et dixit ei Jesus : Et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est.* Hujus dicti non potest esse causa, nisi ut fidem cæci ad articulum incarnationis excitaret : virtute ergo illius articuli qui est de incarnatione, videntur fieri miracula.

Contra hæc omnia videtur esse,

1. Quod dicit Gregorius. Dicit enim, quod virtus faciendi miracula datur ad sanctitatem Ecclesiæ demonstrandam, et non ad demonstrandam sanctitatem facientis : quia faciens miracula aliquando sanctus non est, sicut malefici Pharaonis. Spiritus autem sanctus est sanctificans Ecclesiam. Cum enim dicitur : « Credo in sanctam Ecclesiam, » hoc exponitur communiter, hoc est, in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam : quia non potest esse objectum fidei, nisi Trinitas, vel aliqua persona in Trinitate. Videtur ergo, quod per articulum de Spiritu sancto fiunt miracula.

2. Adhuc, Exod. VIII, 19, ubi defecerunt magi in tertio signo, dixerunt : *Digitus Dei est hic.* Digitus autem Dei dicitur Spiritus sanctus, sicut patet in hymno Ambrosii ubi dicitur : « Tu Dei digitus, » in *Veni creator*. Ergo videtur, quod per articulum de Spiritu sancto fiunt miracula.

3. Adhuc, Luc. XI, 20 dicit Dominus : *Si in digito Dei ejicio dæmonia, profecto pervenit in vos regnum Dei*[1]. Et expresse dicit, quod operationem digiti Dei attribuere Beelzebub, est blasphemia in Spiritum sanctum. Ergo videtur, quod miracula fiant per motum fidei in articulum de Spiritu sancto.

Contra omnia hæc quæ dicta sunt, scilicet quod miracula fiant impetratione fidei et ad fidem inducendam, videntur esse quædam dicta Sanctorum.

1. Dicit enim Gregorius, quod fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Cum ergo miraculum sensibile præbeat experimentum, videtur quod non inducat vel confirmet fidem, sed evacuet et meritum fidei.

2. Adhuc, Joan. XX, 29 : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*, hoc est, fides tua per experimentum visionis est, et ideo parva. *Beati qui non viderunt, et crediderunt.* Ac si dicat : Beatitudo fidei est in hoc, quod experimentum sensus non habet, et tamen credit : quia illa fides est, quæ credit Deo propter se et super omnia : illa est perfecta fides, quæ nulli innititur experimento, sed divinæ virtuti tantum.

3. Adhuc, Fides quæ est per miraculum, arguitur a Domino, Joan. IV, 48, ubi dixit Christus centurioni : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis.* Glossa dicit, quod «arguitur infidelitas centurionis, qui non credidit, quod non præsens corporaliter salvare posset.» Et sunt verba Gregorii. Econtra, Matth. VIII, 8 et seq., laudatur alius centurio, qui dicit : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum : sed dic tantum verbo*, etc. Quia noluit accipere experimentum sensus ad credendum. Unde Dominus dixit : *Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel.* Videtur ergo, quod miraculum non prodest, sed nocet ad fidem.

Juxta hoc ulterius quæritur, Si fides impetret miraculum, utrum hoc sit fides informis vel formata? Quæst.

Et videtur, quod formata,

1. Per illud Jacobi, II, 20 : *Fides sine*

[1] Cf. Matth. XII, 28 : *Si in spiritu Dei ejicio dæmones, igitur pervenit in vos regnum Dei.*

operibus mortua est. Mortua autem fides nihil impetrat. Ergo videtur, quod hoc non intelligitur de fide informi.

2. Adhuc, I ad Corinth. XIII, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. Quod autem nihil est, nihil impetrat. Fides ergo informis nihil impetrat, sed fides formata.

Sed contra. CONTRA :

Matth. VII, 22 et 23 : *Multi dicent mihi in illa die : Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo dæmonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus ? Et tunc confitebor illis : Quia nunquam novi vos*. Glossa ibidem, « Monet fideles, ne decipiantur, putantes ibidem esse invisibilem sapientiam, ubi est miraculum visibile. » Tales autem constat, quod non habent fidem formatam, sed informem. Ergo videtur, quod fides informis impetret miraculum.

Solutio. SOLUTIO. Ad primo quæsitum dicendum, quod fides impetrans miraculum, procul dubio innititur articulo omnipotentiæ, sicut bene dixit Præpositivus, et omnes antiqui. Et rationibus, et auctoritatibus ad hoc inductis consentiendum est.

Ad object. 1. AD PRIMUM quod contra objicitur, dicendum quod invocatio ibi pro illo tempore in primitiva Ecclesia dispensatorie fiebat, ut scilicet sub invocatione nominis innotesceret Christus esse omnipotens Deus, qui miracula faceret, et hominem in anima et in corpore salvare posset.

Ad object. 2. PER HOC etiam patet solutio ad tres auctoritates continue inductas.

Ad 1. AD ID quod ulterius objicitur de articulo de Spiritu sancto, dicendum quod revera miracula fiunt ad sanctitatem Ecclesiæ demonstrandam : sed per articulum de Spiritu sancto non principaliter fiunt miracula quantum ad factum, quia factum miraculum indicium est omnipotentiæ : sed motus fidei ad articulum de Spiritu sancto et ad sanctitatem Ecclesiæ dispositive et præparative cooperatur impetranti miraculum, quod semper per Ecclesiæ sanctitatem impetratur : et iste est intellectus verborum Gregorii.

AD ALIUD dicendum, quod licet digitus per metaphoram attribuitur Spiritui sancto, eo quod per articulationem donorum Spiritus sancti homo melius et diligentius operatur divina : digitus enim, ut dicit Aristoteles in lib. XII de *Animalibus*, ad hoc datur manui, quæ est instrumentum intellectus practici, ut articulatione digiti subtilius et melius in opus educat formas intellectus practici. Tamen secundum hunc metaphoram non accipitur, Exod. VIII, 19, sed quia potius digito indicamus id quod demonstramus, sumitur ibi digitus pro demonstratione et indicio potentiæ divinæ ad quam deficit omnis potentia humana, et maxime potentia malefici.

EODEM modo solvendum est id quod objicitur de Evangelio, scilicet, *Si in digito Dei*, etc.[1] Digitus enim ibi accipitur pro operatione divinæ potentiæ, quæ operatio est divini spiritus, secundum quod Pater est spiritus, Filius spiritus, Spiritus sanctus spiritus est, et hi tres unus spiritus, ut dicit Augustinus. Et id quod tribus convenit, communiter Spiritui sancto attribuitur appropriate : quia spiritum malignum expellere appropriate convenit Spiritui sancto : et ideo illi qui attribuebant hoc Beelzebub, principi dæmoniorum, blasphemabant in Spiritum sanctum.

AD ID quod contra omnia hæc inducitur, dicendum quod absque dubio, sicut dicit Gregorius, nihil est medium quod ut operans inducat fidem quantum

[1] Cf. Luc XI, 20 et Matth. XII, 28 et seq.

ad assensum primæ veritatis : sed, sicut Dionysius dicit libro de *Divinis nominibus* : « Fides est lumen immediate sine omni adminiculo creato, locans credentes in prima veritate, et veritatem in ipsis [1]. » In quantum autem fides oritur ex cogitatu de credito, sic habet inducentia multa, sicut verbum Dei. Ad Roman. x, 17 : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Et sic habet miraculum inducens et præparans, ut facilius homo assentiat veritati. Ad Coloss. I,29 : *In quo et laboro, certando secundum operationem ejus, quam operatur in me in virtute.* Glossa : « Certo contra perfidos, adjuvantibus me signis virtutum : et labori meo adjungit Deus miracula ad confirmationem. » Unde licet assensus veritatis non sit nisi opus divinum, tamen ex parte cogitationis de credito, ex qua oritur assensus ille quantum ad præparationem et inclinationem, multa habet media præparatoria et inclinantia, quæ Apostolus, I ad Corinth. III, 1 et 2, lac vocat dicens : *Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.*

Ad aliud dicendum, quod fides quantum ad assensum primæ veritatis nulli innititur experimento, sed primæ veritati assentit propter se et per se et super omnia : sed quantum ad cogitare de credito, multa sunt quæ inducunt ad fidem.

3. Eodem modo dicendum est ad duas auctoritates sequentes : non enim arguitur incredulitas centurionis, nisi quia quoad assensum primæ veritatis quærebat sensibile signum, per quod ipse assentiret, cum propter se, per se, et super omnia primæ veritati assentire deberet. Et e contrario laudatur alius centurio, Matth. VIII, 8 et seq., quia tale signum non quærebat.

est. 1. Ad id quod ulterius quæritur, solvendum est per quod dicitur, Matth. VII, 22 et 23, super illud : *Multi dicent mihi in illa die : Domine, Domine :* et est inductum in objiciendo. Et ideo dicendum, quod non semper oportet, quod motus fidei qui impetrat miraculum, ex parte impetrantis, sit fidei formatæ : sed sufficit, quod sit fidei cujuscumque. Et hoc est ideo, quia miraculum fit ad sanctitatem Ecclesiæ demonstrandam, non facientis. Et quod dicitur, Jacob. II, 20 : *Fides sine operibus mortua est :* quoad hoc dicitur, quod non vivificat credentem vita gratiæ : et non dicitur propter hoc, quod nihil operatur ad sanctitatem Ecclesiæ demonstrandam. Et hoc patet in administratione sacramenti baptismi, quod est sacramentum fidei, ut dicit Augustinus, quod æqualiter operatur impressionem characteris et remissionem peccatorum, sive per bonum, sive per malum ministrum conferatur. Et hoc est ideo, quia non minister, sed invocatio nominis divini operatur in sacramento impressionem characteris, et remissionem peccatorum. Et similiter de miraculo : non minister, sed invocatio nominis divini impetrat miraculum : et Deus invocatus, sua propria virtute perficit miraculum.

Per hoc etiam patet solutio ad id quod dicitur, I ad Corinth. XIII, 2. Non enim dicitur nihil esse fidelis non habens charitatem, ita quod fides ejus nihil operetur : sed dicitur nihil esse quoad vitam merendam æternam. Ad 2.

Id quod contra objicitur, jam solutum est per prædicta. Ad object.

MEMBRUM II.

Per quid fiant miracula ?

Deinde quæritur, Per quid fiant miracula ?

Et dicit Augustinus in libro LXXXIII

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Quæstionum [1], quod « boni fideles et sancti miracula faciunt aliquando per publicam justitiam, sive per invocationem publicæ justitiæ : mali autem (qui sunt fideles fide informi) faciunt aliquando miracula, vel videntur facere per signa publicæ justitiæ. »

Quæst. 1. Et quæritur, Quid vocatur publica justitia ?

Publicum enim in civilibus idem est quod commune vel solemne. Unde etiam dicitur *respublica*, justitia qua regitur communitas secundum communes leges, vel civitati, vel regno. Constat autem, quod per talem justitiam non fiunt miracula : quia sic per reges et justitiarios civitatum (qui *politici* in civilibus vocantur) magis quam per sanctos deberent fieri miracula : et hoc non est verum.

Quæst. 2. Adhuc quæritur, Quid sint signa publicæ justitiæ ?

Si enim dicitur, quod est invocatio divini nominis, sicut quidam dicunt, vel exorcismus per nomen Domini : videtur esse falsum per illud Actuum, XIX, 13 et seq., ubi dicitur de filiis Scevæ Judæi, qui septem exorcistæ erant, quod cum super quemdam in quo erat dæmonium pessimum, dicerent : *Adjuro vos per Jesum, quem Paulus prædicat.... Respondens autem spiritus nequam, dixit eis : Jesum novi, et Paulum scio : vos autem qui estis ? Et insiliens in eos homo in quo erat dæmonium pessimum, et dominatus amborum, invaluit contra eos, ita ut nudi et vulnerati effugerent de domo illa.* Et cum essent exorcistæ, constat quod erant fideles fide informi ad minus : et tamen ad invocationem nominis Jesu non fecerunt miracula, sed vulnerationis incurrerunt nocumenta. Ergo videtur, quod per malos ad invocationem nominis divini non fiunt miracula.

Ulterius quæritur, Ex quo miracula fiunt per bonos et malos ut dicit Augustinus, utrum boni potentiores sint ad miracula facienda, quam mali, vel e converso, vel æqualiter sint potentes ?

Et videtur, quod boni potentiores sint : sive enim illa miracula fiant per Angelos, sive per Deum immediate : constat, quod per naturam, quamvis sint æquales boni et mali, tamen per malitiam mali multum ceciderunt a dignitate naturæ, et vitiata sive corrupta est natura in ipsis : in bonis autem per gratiam e contrario natura exaltata est et elevata. Videtur ergo, quod boni sive homines sive Angeli, potentiores sint in faciendis miraculis, quam mali sive Angeli sive homines.

Contra :

1. Dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Intelligimus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia Sancti facere non possunt, nec tamen ideo potioris loci apud Deum arbitrandi sunt scelerati quam justi : non enim acceptiores erant Deo magi Pharaonis quam populus Israel, quia non poterat ille populus facere quod illi faciebant : quamvis Moyses virtute Dei majora potuerit [2]. » Et post subdit : « Ideo non datur hæc potestas Sanctis, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis majora dona esse quam in operibus justitiæ, quibus æterna vita comparatur. Propterea, Luc. x, 20, Dominus prohibet hinc gaudere discipulos cum ait : *In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjicientur : gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in cœlis.* » Ex hoc accipitur, quod mali aliquando potentes sunt ad faciendum miracula, et non Sancti.

2. Huic tamen videtur esse contrarium, quod communiter fit in Ecclesia in canonizatione Sanctorum, ubi per testimonia probantur miracula in signum

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 79.

[2] Idem, Ibidem.

sanctitatis Sancti canonizandi : et hæc testimonia fallacia erunt, si mali æque potentes essent ad facienda miracula ut boni.

4. Ulterius quæritur, Si miracula possunt fieri in omni re creata ?

Et videtur, quod sic : omnis enim res creata, ut in præmissis habitum est, ratione obedientiali subjicitur creatori ut fiat ab ea quidquid Deus voluerit : ergo ex omni re spirituali et corporali potest fieri miraculum.

a. Contra : Nullum miraculum fit sine transmutatione substantiæ in toto,, vel in parte : sed non est substantia transmutabilis, nisi materia corporalis : ergo miracula non possunt fieri, nisi in materia corporali.

. Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod justitia publica qua fiunt miracula, est divina et æterna dispositio et regula, qua ab æterno præfixit et ordinavit quid, de quo, quando, et quomodo de unaquaque re fiat quod Deus vult, sive ad conservationem naturæ, sive ad testimonium gratiæ reformantis naturam corruptam in homine : et per illam justitiam publicam fiunt miracula a Sanctis quidem, quia ab hac justitia influitur eis virtus transmutationis ad formam miraculi.

1 Per hoc patet solutio ad primo quæsitum : non enim accipitur hic publica justitia sicut in civilibus : sed publica justitia dicitur, qua rerum universitas regitur divina dispositione ad conservationem vel reformationem.

2. Ad id quod quæritur, Quæ sint signa publicæ justitiæ per quæ mali faciunt miracula, ut dicit Augustinus, dicendum quod illa sunt invocationes nominis ejus, qui primum exemplar et regula est publicæ justitiæ per essentiam.

Ad id quod, Act. xix, 13 et seq., in contrarium objicitur, dicendum quod tali signo non de necessitate et semper adjungitur signatum, ut dicit Augustinus : sed tunc adjungitur, quando Deus potestatem influit, et opportunum judicaverit secundum æternam dispositionem. Et qua filii Scevæ temerarie hoc usurpaverunt sibi, propter hoc pœnas reportaverunt : temere enim usurpatur, quod præsumitur non concessa potestate a superiori.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod procul dubio boni potentiores sunt ad faciendum miracula, quam mali. In illis enim a publica justitia influitur virtus faciendi miracula, sive impetrandi, in facientem propter vitæ sanctitatem : et in rem in qua fit miraculum, influitur virtus transmutationis ad formam miraculi. Quando autem mali faciunt miracula, non influitur virtus in facientem, sed ex virtute nominis invocati tantum influitur virtus in rem in qua fit miraculum, ut transmutetur ad formam miraculi. Ad quæst. 3.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod verba Augustini non sunt contra hoc quod dictum est : quinimo hoc dicunt. Sed Augustinus ibi ostendit rationem, quare malis aliquando datur potestas talia faciendi,et non Sanctis : et confirmat, quod quando bonis datur potestas, datur ad similia vel majora : et ponit exemplum in Moyse, qui majora fecit, quam magi, quando data est ei a Deo potestas. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod testimonia miraculorum sanctitatis quæruntur propter influentiam virtutis in facientem miracula, sive in impetrantem : et sic sunt signa veracia sanctitatis. Si autem quærerentur propter influentiam virtutis per quam fit miraculum : tunc pro certo essent signa fallacia, quia sic aliquando fiunt miracula per malos, et non per bonos, ut dictum est. Ad object. 2.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum in omni re possit fieri miraculum ? Ad quæst.

Dicendum, quod non. Intellectualis enim res sive rationalis, ut animæ hominum, et Angeli, non sunt ex materia transmutabili secundum formam, ut dicit Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*. Unde Angeli et homines secundum animam factores sunt miraculorum, non quod in eis fiat miraculum.

Ad objectum dicendum, quod licet legi obedientiæ subjiciatur omnis creatura, ut fiat in ea quidquid creator voluerit : tamen non vult, quod substantia spiritualis transmutetur secundum formas : quia non vult in ea aliquid fieri contra legem quam ipse inseruit eidem : inseruit autem, quod non esset transmutabilis secundum formas.

Objectio autem facta in contrarium, procedit.

Ex ex hoc accipitur modus quo fiunt miracula : hæc enim fiunt secundum modum transmutationis materiæ. Et illa transmutatur secundum formam substantialem tantum : et hoc tripliciter, scilicet remanente in materia impotentia ad miraculum : et tunc est, quod virgo concepit et peperit manens virgo : virginitas enim dicit impotentiam ad conceptum et partum : unde hoc miraculum totum potentia divina perfectum est[1] supra potentiam naturæ, et ideo novum, et miraculum miraculorum vocatur a Sanctis : super quod exclamat Isaias, LXVI, 8 : *Quis audivit unquam tale ? et quis vidit huic simile ?* Et, Jerem. XXXI, 22 : *Creavit Dominus novum super terram.*

Aut fit cum transmutatione formæ, tamen prius collata potentia naturæ : et hoc est, quod cæcus videt, claudus ambulat, leprosus mundatur, mortuus resurgit : prius tamen accepta potentia ad hos actus per reintegrationem naturæ corruptæ. Cæcus enim accepto visu videt, et claudus accepta vi gressibili ambulat, et leprosus recepta munditia naturæ, et mortuus recepta influentia vitæ per animam restitutam.

Aut fit cum transmutatione formæ et multiplicatione materiæ in seipsa ex sola potestate multiplicantis : et tunc est sicut saturatio quinque millium hominum ex quinque panibus, quos Deus potestate sua in seipsis sine additamento exteriori multiplicavit, ut sufficerent saturationi quinque millium hominum, et ultra abundarent in duodecim cophinos fragmentorum.



TRACTATUS IX.

DE ANAGOGICIS SIGNIFICATIONIBUS, MISSIONE, LOCUTIONE, ET CUSTODIA ANGELORUM.

Deinde transeundum est ad quærendum de his quæ continentur in secundo libro *Sententiarum*, distinct. VIII, ibi, *Solet etiam in quæstione versari*. Sed quia nos in primo libro *Sententiarum*, distinct. XXVII, quantum potuimus determinavimus, qualiter Angeli assumunt corpora, et qualiter moventur in ipsis, ideo restat quærendum de duobus, scilicet de anagogicis significationibus quæ significantur in figuris corporum assumptorum ab Angelis, de quibus Dionysius tractat in *Cœlesti hierarchia* [1].

Et circa hoc necesse est, quod duo quærantur, scilicet quid significent hujusmodi corporales figuræ corporum assumptorum ab Angelis. Et quia hæc corpora assumunt quando mittuntur ad custodiam, ideo quærendum est secundo de custodia Angelorum : hoc enim etsi non in distinctione octava, tamen in distinctione undecima tractat Magister, ibi, cap. *Illud quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum*.

QUÆSTIO XXXIII.

De anagogicis significationibus quæ significantur in figuris corporum assumptorum ab Angelis.

Circa primum duo quærenda sunt, scilicet de anagogicis significationibus in communi.

Et secundo, De anagogicis significationibus in particulari.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15.

MEMBRUM I.

De anagogicis significationibus in communi[1].

Ad primum proceditur sic :

Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*[2], de formis corporalibus Angelorum loquens, dicit quod Theologia cœlestes essentias conformat igneis rotis. Et ejus verba sunt hæc : « Invenies ergo eam (scilicet theologiam) non solum rotas igneas conformantem, sed et animalia ignita, et viros quasi ignem fulgurantes, et circa cœlestes essentias cumulos carbonum ignis circumponentem, et flumina immensurabili sonitu igne flagrantia. » Sed et Thronos ait igneos esse, et ipsos excelsissimos Seraphin cœlitus ardentes ex cognominatione significare : et ignis proprietatem et operationem ipsis distribuit, et omnino sursum deorsumque ignitam honorificat selectim formarum facturam.

Et subdit : « Ergo igneum significare censeo cœlestium animorum (hoc est, Angelorum) deiformissimum. Ipsi enim sancti Theologi superessentialem et informem essentiam (scilicet divinam) in igne sæpe describunt, tamquam habenti multas divinæ, si fas est dicere, proprietatis, quantum in visibilibus potest esse, imagines. »

Et subdit enumerans illas proprietates, sic dicens : « Ignis enim sensibilis est quidem in omnibus, et per omnia clare venit, et removetur ab omnibus (præcellendo omnia) et lucidus est simul et quasi occultus, incognitus ipse per seipsum non accumbente materia, in qua propriam manifestat actionem : immensurabilisque et invisibilis, per seipsum potens simul omnium, et quæcumque in eis fiunt ad actionem propriam : mobilis tradens seipsum omnibus sursum quoquo modo proximantibus. »

Et addit : « Renovativus naturæ custodia, illuminativus circumvelatis splendoribus, incomprehensibilis, clarus, discretus, resiliens, sursum ferens, acute means, excelsus, non receptus contumelia minorationis, semper motus, per seipsum motus, movens alterum, comprehendens, incomprehensus, non indigens alterius, latenter crescens a seipso, et ad susceptas materias manifestans suimet magnitudinem. »

Et addit : « Activus, potens, simul omnibus præsens invisibiliter, neglectus non esse putatur : attritu autem sicuti quadam vindicta connaturaliter et proprie subito relucens, et iterum incomprehensibiliter impalpabilis, non minutus in omnibus ditissimis suimet traditionibus.

Et quod secundum omnes istas proprietates ignis attribuatur, subdit dicens : « Et multas fortassis quis inveniet ignis proprietates pulchras, ut in sensibilibus imaginibus divinæ operationis possunt esse imagines. Hoc ergo scientes Theosophi (hoc est, de Deo sapientes) cœlestes essentias (hoc est, Angelos) ex igne conformant, significantes deiforme earum, et quantum possibile, Dei imitabile. »

Quæritur ergo, Penes quid accipiantur istæ proprietates, et qualiter Angelis attribuuntur?

Viginti novem enim proprietates enumerantur in auctoritate inducta.

Et prima est, calidum ignis : qui calor refertur ad amorem, et, ut dicit Dionysius, Angelis convenit secundum quod intellectuales sensus nostros calefaciendo

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis. Tract. V, Quæst. 61, Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15.

per amorem spiritualiter reducunt ad actus vigiliæ : ut, secundum Apostolum, ad Ephes. v, 14, exsurgat qui dormit, et exsurgat de mortuis, et illuminabit eum Christus [1].

Secunda est, quod per omnia clare venit : quod igni attribuitur ratione luminis. Quod attribuitur Angelis ratione illuminationis, quam ingerunt nobis in triplici visione, scilicet corporali, imaginaria, et intellectuali.

Tertia est, quod removetur ab omnibus : quod convenit igni ratione radiositatis : quamvis enim per radios penetret omnia, tamen nulli miscetur.. Et convenit Angelis ratione ministerii quod faciunt circa nos : cum enim circa nos ministrant, miseriis nostris non subjacent, nec miscentur.

Quarta est, quod quasi incognitus est et occultus, nisi accumbente materia : et hoc convenit igni ratione raritatis. Unde etiam Alexander dicit, quod « ignis in propria sphæra propter nimiam raritatem suam non lucet : egrediens autem extra proprium locum, lucet in materia aliena in qua spissatur. » Et hoc convenit Angelis gratia spiritualis naturæ. Unde etiam incogniti sunt nobis, nisi quando circa aliquam materiam terrestrem sicut circa nos operantur, assumendo corpora quibus nobis sunt visibiles et tangibiles.

Quinta proprietas est, quod virtute activa est inæstimabilis, omnem virtutem activam quæ est in elementis, excedens. Et convenit Angelis secundum quod virtus spiritualis est in eis, quæ non limitatur aliqua virtute corporea.

Sexta est, quod per seipsum est invisibilis : quod convenit igni ratione raritatis, ut dicit Alexander Philosophus. Et adjungit, quod « ignis est per seipsum potens simul omnium : » quod convenit igni ratione qualitatis sive caliditatis : quæ qualitas est per se activa et fortissimi motus. Ratione cujus dicit Aristoteles in IV *Meteororum*, quod putrefiunt universa reliqua præter ignem : etenim terra, aqua, necnon et aer, putrescunt cuncta, siquidem materia igni cuncta erunt hæc. Et ideo dicit Dionysius, quod ignis per seipsum potens est omnium, et quæcumque in eis sunt vel fiunt ad actionem propriam, hoc est, secundum propriam virtutem activam. Et hoc convenit Angelis secundum quod in ipsis est virtus divina ad reducendum omnia in proprias et deiformes illuminationes : sicut ignis omnia convertit ad suam naturam, quæ sunt sibi materia, et imprimit in ea speciem luminis.

Septima est, quod est sursum mobilis semper. Et convenit Angelis ratione affectus, quo super moventur in Deum, ut dicit Damascenus : et semper elevantur sursum, ad laudem Creatoris omnia referentes.

Octava est, quod est sui communicativus ignis, omnibus tradens seipsum quoquo modo sibi proximantibus. Et convenit Angelis ratione actus illuminationis, quo intendunt imprimere speciem luminis in omne quod illuminant.

Nona est, quod est renovativus suæ naturæ custodia : et est sensus, quod renovat se ignis in materia de novo apposita, ut ex hac renovatione custodiatur natura ejus. Et attribuitur Angelis secundum quod renovantur et custodiuntur per acceptionem diversam theophaniarum in Dei contemplatione.

Decima est, quod est illuminativus circumvelatis splendoribus : et hoc convenit igni in quantum in propria natura non lucet, nisi circumveletur et inspissetur in materia aliena. Et hoc attribuitur Angelis per revelationes quas faciunt in nobis, quæ non fulgent in nobis, nisi speciebus intelligibilibus, imaginibilibus, et sensibilibus fuerint velatæ.

Undecima est, quod est incomprehensibilis : et hoc convenit igni ratione

[1] Ad Ephes. v, 14 : *Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.*

virtutis ustivæ, qua omne quod comprehendit, ipsum comburit. Et convenit Angelis per virtutem excellentem, qua vincunt omne quod resistit.

Duodecima est, quod est clarus : et convenit igni ratione illuminationis : Angelis autem ex eo quod dicit Dionysius, quod « intellectualia lumina sunt, et specula clarissima. »

Tertiadecima est, quod est discretus : congregat enim ad se similia sive homogenia sibi, et segregat ab heterogeniis. Et attribuitur Angelis per virtutem custodiæ,secundum quam nobiles separant ab ignobilibus materialia diligentibus, et separatos congregant et associant sibi.

Quartadecima est, quod est resiliens : et dicit Commentator, quod resiliens est, in quantum non recipit impressiones et figurationes aliorum. Et attribuitur Angelis ratione confirmationis in bono : virtute enim illius habent, quod diversa forma voluntatis de cætero in eis non potest sigillari.

Quintadecima est, quod est sursum ferens omne quod movet. Et attribuitur Angelis, eo quod omnia circa quæ operantur, sursum ducunt in divinas illuminationes.

Sextadecima est, quod est acute means, ratione hujus, quod penetrativus est. Et convenit Angelis ratione amoris, quo penetrant omne quod amant.

Decima septima est, quod est excelsus : et convenit igni ratione loci : Angelis autem ratione ordinis et dignitatis.

Decima octava est, quod non est receptivus immutationis ut alia elementa. Et convenit Angelis ratione beatitudinis : per quam, ut dicit Augustinus, æternitatem Dei participantes, de cætero non mutantur.

Decima nona est, quod est semper motus, et numquam stans. Et convenit Angelis secundum quod semper moventur altius et altius in divinas contemplationes.

Vicesima est, quod est per seipsum motus. Et convenit Angelis ratione boni amoris : boni enim amor causa est, et movet eos, eo quod purgando, illuminando, perficiendo, semper movent, et moventur in bonum.

Vicesima prima est, quod est comprehendens, non comprehensus : et convenit igni ratione radiositatis, quæ omnia comprehendit, et non comprehenditur ab aliquo : Angelis autem convenit secundum quod illuminant nos et continent in bono, et non illuminantur nec continentur a nobis.

Vicesima secunda est, quod est non indigens alterius, sed potius alia indigent sui : quia generatio omnium est ex calore. Et convenit Angelis ratione visionis per speciem, propter quam fit ut non indigent speculo et ænigmate, sicut nos indigemus illuminationibus eorum et accensionibus.

Vicesima tertia est, quod est latenter crescens a seipso, hoc est, a propria virtute ustiva, et ad susceptas materias manifestans suimet magnitudinem. Et attribuitur Angelis secundum communicationem traditionis suarum illuminationum.

Vicesima quarta est, quod est activus per caliditatem : agit enim congregando, disgregando, generando, corrumpendo, inspissando, dissolvendo : et iterum agit, faciendo motum, et non sistendo eum, sicut facit frigiditas quæ sistit motum, ut dicit Avicenna. Et attribuitur Angelis secundum quod semper agunt, ut nova specula divina et agalmata divina perficiant, et inferiora ad superiora deducant.

Vicesima quinta est, quod est potens super alia elementa et elementata : propter quod dicit Aristoteles in IV *Meteororum*, quod omnia alia materia erunt igni. Et attribuitur Angelis secundum immateriale posse, quod habent, quod non est cogibile, eo quod omnis coactio per conjunctionem ad materiam fit.

Vicesima sexta est, quod omnibus est præsens imperceptibiliter : quod convenit igni ratione luminis immutantis æqualiter longe et prope imperceptibiliter. Et attribuitur Angelis ratione velocitatis sui motus in ministrando.

Vicesima septima est, quod neglectus esse non putatur, et attritu sicut ex quadam vindicta naturaliter et proprie subito relucens. Et hoc convenit igni secundum quod est in materia terrestri, in qua aliquando negligitur, et subito ex intimis evolans relucet in exteriori. Et attribuitur Angelis per affectum custodiæ, qui quandoque per negligentiam nostram negligitur, et iterum per subitam compunctionem convalescit et relucet.

Vicesima octava est, quod est incomprehensibiliter impalpabilis : quod ratione caliditatis convenit igni : Angelis autem ratione spiritualis naturæ quæ ad plenum comprehendi non potest a nobis.

Ultima est, quod est non minutus in omnibus suis traditionibus ditissimis. Et convenit igni ratione illuminationis, de qua dicitur in benedictione cerei paschalis : « Qui licet divisus in partes, « luminis sui detrimenta non novit. » Et Ovidius :

Quid vetat apposito lumen de lumine tolli ?
Mille licet sumant, deperit inde nihil.

Et convenit Angelis secundum ditissimas communicationes illuminationum, in quibus nullo modo minuuntur, sed augentur omni tempore.

MEMBRUM II.

De anagogicis significationibus in particulari[1] ?

Secundo quæritur de anagogicis significationibus in particulari.

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicitur in illo cap. *Sed ubi Deum hominibus*, propter verbum Augustini quod ibi inducitur de tertio libro de *Trinitate*, ubi sic dicit Augustinus : « Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur adspectibus : an Angeli qui jam erant ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui, an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam sibi a creatore potentiam[2]. » Hic patet, quod Augustinus ponit in quæstione, utrum Angeli quando ex persona Dei mittuntur ad homines, creent sibi nova corpora in quibus appareant : an tunc corpora sua quæ prius habuerunt, mutent in formas grossiores.

Et videtur, quod corpora quæ prius habuerunt, mutent in formas grossiores, quibus hominibus apparere possint.

1. Dicit enim Augustinus, in libro III *super Genesim ad litteram*[3], et ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. VIII, cap. *Solet etiam in quæ-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 61, Art. 4 et 5. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 7.

[3] Idem, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 10.

stione versari, ubi Magister dicit sic : « Quod aliqui putant innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur, quod Angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerint de puriori ac superiori aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum : et Angelis bonis qui persliterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et pati : quæ tantæ sunt tenuitatis, ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliqua forma grossiori : qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt. »

2. Adhuc, Ibidem subdit Magister verba Augustini sic : « Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. »

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Sicut a loco digniori in inferiorem locum, id est, in caliginosum aerem dejecti sunt : ita illa corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora, in quibus possint pati a superiori elemento, id est, ab igne. » Et ex hoc accipitur idem quod prius, quod Angeli a principio corpora habent, quæ mutant in grossiores et tenuiores formas, prout competit ministerio eorum.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent : nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum, quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus : ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. »

5. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Transgressores Angeli cum principe suo nunc diabolo tunc Archangelo, non mirum si post hoc peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est, si conversi sunt ex pœna in aeream qualitatem qua possunt ab igne pati. »

6. Adhuc, Damascenus dicit, quod Angeli non simpliciter sunt incorporei, sed in comparatione Dei, qui solus est incorporeus : et hoc dicit in libro II de *Fide orthodoxa*, his verbis : « Incorporeus autem et immaterialis dicitur Angelus quantum ad nos : omne enim creatum comparatum ad Deum, qui solus incorporeus est, crassum et materiale invenitur : solus enim essentialiter et immaterialis et incorporeus Deus est[1]. »

Videtur ergo ex omnibus his, quod Angeli non assumant nova corpora quando mittuntur, sed sua sibi concreata corpora de superiori et puriori aere facta mutent in formas quas voluerint.

SED CONTRA hoc est, quod

1. Expresse dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, ubi dicit et probat, quod in Angelis non sit malum : et dicit sic : « Enuntiat divinam bonitatem boniformis Angelus : imago enim Dei Angelus, manifestatio occulti luminis, speculum purum, clarissimum, incontaminatum, incoinquinatum, immaculatum, suscipiens totam (si est conveniens dicere) pulchritudinem boniformis deiformitatis[2]. » Hæc autem nulli corporeæ creaturæ quæ per naturam corporea est, convenire possunt. Ergo Angelus per naturam corporeus non est.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, dicit, quod « Angelus est substantia intellectualis, arbitrio libera[3]. » Nulla corporea substantia intellectualis est, cujus esse substantiale intellectuale est, et non sensibile. Ergo Angelus per naturam corporea substantia non est.

3. Adhuc, In libro II *Sententiarum*, distinct. II, cap. *Et quia* : « Eamque hoc modo distinxit, hoc est, rationalem creaturam, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet Angeli : pars corpori jungeretur, scilicet

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[3] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

animæ. » Ergo Angeli numquam fuerunt, nec erunt corporei.

Ulterius videtur, quod nec corpora debeant assumere,

1. Per rationem Dionysii, quia quod inductivum est erroris, a Theologis non debet describi : sed si corporibus assumptis in figuris corporalibus describuntur Angeli, ut homines, leones, boves, sicut. Ezechiel. I, 4 et seq., continetur, et Apocal. IX, 7 et seq., et Ezech. IX, 2 et seq., et XL, 3 et seq., legentes hoc possunt induci in errores, quod credant Angelos esse homines vel leones vel boves vel aliquid talium : quod error est : ergo talibus formis non debent describi in theologia.

2. Adhuc, Frustra, vanum, inutile, non sunt in operibus naturæ : sed quæcumque facit Angelus assumpto corpore, potest facere sine corpore æquali facilitate vel majori, sicut probatum est in primo libro *Sententiarum*, distinct. XXXVII, quæstione de *motu Angelorum in corporibus assumptis* : ergo frustra et vane et inutiliter assumunt corpora, quod non congruit operibus divinis.

Solutio. Dicendum ad primam partem hujus membri, quod stultum et fatuum est dicere, quod Angeli a principio habuerunt corpora naturaliter sibi unita : et dictum est secundum quosdam Philosophos Stoicos, quorum unus fuit Apuleius, et alter Hermes Trismegistus, qui et in hoc et in aliis multis erronea dixerunt et fidei non congruentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli a principio creationis corpora nulla habent, sed sunt substantiæ spirituales, incorporeæ, intellectuales sive rationales : nec quando mittuntur ut corporaliter appareant, creantur eis corpora nova quibus uniantur : sed ipsi per potentiam eis a Deo datam, de aere assumunt corpora : et habent potestatem illa figurandi et solidandi in figuras quas volunt, quæ ministerio illi congruunt ad quod tunc mittuntur. Et quod Augustinus videtur dicere contrarium, dicit secundum opinionem, et non secundum assertionem.

Ad aliud omni eodem modo dicendum est : et hoc expresse dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. VIII, cap. *Ecce his verbis*. Ad 2.

Ad sequens omni eodem modo respondendum est, præter hoc solum, quod hoc non secundum opinionem, sed assertive dicit, quod post lapsum a superiori in inferiorem locum dejecti sunt. Quod autem mutata sint eis corpora in deteriorem qualitatem qua pati possint, non est nisi secundum opinionem dictum. Ad 3.

Ad aliud similiter dicendum est : probatum est enim superius, in quæstione de *casu dæmonum*, quod Angeli mali per naturam spiritus, qua spiritus sunt, pœnis subjiciuntur incendii infernalis, et non per naturam alicujus corporis. Et quod dæmones dicuntur *aerea animalia natura*, non est dictum nisi secundum errorem Stoicorum : nec Augustinus dicit, quod sint animalia talia, sed *dicuntur* talia. Ad 4.

Ad aliud penitus est eadem solutio. Ad 5.

Ad dictum Damasceni dicendum, quod Damascenus non dicit Angelos esse corporeos a natura corporum et substantia, sed a proprietate corpus sequente, quæ est localitas : quia sicut corpus loco circumscribitur, ita quod nihil sui extra locum invenitur, ita Angelus loco definitur, ita quod nihil sui extra locum invenitur in quo definitur. Et hoc modo Deus solus incorporeus est et incircumscriptus et illocalis : quia licet sit in omni loco, tamen extra quemlibet locum totus invenitur. Ad 6.

Tria quæ in contrarium objiciuntur, procedunt et concedenda sunt. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod theologia non describit Angelos in figuris corporalibus, ut notetur, quod tales sint per naturam : sed ut ex figuris corporum intelligatur quid acturi veniant, ut dicit Dionysius, secundum Ad quæst.

proportionem talium figurarum ad proprios actus. Unde dicit Dionysius, quod frequenter describuntur in materialibus et ignobilibus, ut ex ipsa ignobilitate corporum, in quibus apparent, notetur quod nihil talium sunt Angeli per naturam, sed quod sunt ad usum ministerii accommodata corpora talia : et ideo non frustra, inutilia et vana, sed potius significantia qualitatem ministerii quod acturi veniunt. Unde dicit Dionysius[1], quod talium corporum figuræ proportionabiliter ad dissimiles qualitates referendæ sunt : ut si venit in igne, qui mobilis est, acutus, et luminosus, intelligatur Angelus ardens charitate, lucens intelligentiæ perspicacitate, accensivus in divinas contemplationes et bonitates desiderii affectione. Si venit in figura hominis, qui statura rectus est inter animalia, et solus intellectualis per differentiam constitutivam, et sensibile in eo est minimum, ut dicit Dionysius, et qui per sensibile in esse specifico non constituitur sicut cætera animalia : intelligatur Angelus per justitiam rectus, per intellectum ad Deum erectus, nihil habens communitatis ad sensibilia materialia. Et si describitur alatus, cum alis plenis oculis, per alas intelligatur altivolus in divinas contemplationes, per oculosas alas intelligatur deividus et circumspectus, per manus intelligatur diligenter ad intellectum operativus, quia manus instrumentum intellectus est, ut dicit Aristoteles in libro XII de *Animalibus*. Per pedes intelligatur mobilis et circumambulativus in Dei obedientia et ministerio, per scapulas et dorsum intelligatur supportativus onerum et laborum hominum ad quos mittitur. Si venit in specie venti vel nubis, quæ secundum substantiam sunt incomprehensibilia sensu, intelligatur spiritualis naturæ esse, evocans et erigens cor hominis ad cultum virtutum. Si venit in specie furibundi animalis, sicut in leone, intelligitur quod venit punire peccatores, et nuntiare iram Dei procedentem in ipsos : unde etiam Dionysius dicit : « Cum vasis interitus apparuerunt, Ezechiel. IX, 2 et seq., ubi dicitur, quod *sex viri veniebant.., et uniuscujusque vas interitus in manu sua*, hoc est, secures, quibus significabant mactandos esse peccatores, super quos non erat signatum Thau : et carbones ejiciebant super civitatem, significantes civitatem esse incendendam, et rugitum comminationis divinæ sicut a leone esse emissum. Amos, III, 8 : *Leo rugiet, quis non timebit?* Et si venit cum instrumentis ædificandi, sicut, Apocal. XI, 1 et seq., ubi Angelus apparuit cum funiculo mensorio et arundine, significat illum populum ad quem sic venit, mensura virtutum esse mensurandum in divinas ædificationes, in quibus habitat Deus. I ad Corinth. III, 9 : *Dei agricultura estis, Dei ædificatio estis*. Similiter in figura bovis signatur potestas ventilandi contraria per cornua. In figura autem aquilæ, altivolum in contemplatione, et regale per dignitatem : quod intendunt in his ad quos mittuntur construere, et quod parati sunt excolere cor ad cultum justitiæ, sicut bos colit terram. Similiter dicit Dionysius, quod per nares signantur discretivæ virtutes bene olentis et male famæ coram Deo, quam ingerunt hominibus. Per os, dentes, linguam, labia, signantur gustativæ et visivæ virtutes bonitatis et dulcedinis divinæ, quas afferunt hominibus. I Reg. XIV, 29 : *Vidistis quia illuminati sunt oculi mei, eo quod gustaverim paululum de melle isto*. Similiter dicit, quod per fluvios significatur affluentia gratiæ divinæ quam nuntiare veniunt.

Et hoc modo omnia corporalia in quibus Angeli apparent, ad anagogicas docet referre significationes : et ideo perutiles et necessariæ sunt hominibus, quibus Angeli deputantur in custodiam.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15.

QUÆSTIO XXXIV.

De missione Angelorum ?

Deinde ratione hujus quæritur de hoc quod dicit in illo cap. *Sed fateor*, ubi dicitur, quod omnes Angeli mittuntur [1] : sed reliqua de corporibus Angelorum discutere non sufficit.

Et quæruntur ibi duo : scilicet de missione Angelorum.

Secundo, De locutione.

De missione quæruntur quinque, scilicet a quo mittantur ?

Secundo, Utrum omnes tam boni quam mali mittantur ?

Tertio, Utrum omnes Angeli vel quidam de bonis mittantur ?

Quarto, Ad quid mittantur ?

Quinto, Quibus mittantur ?

MEMBRUM I.

A quo mittantur ?

Primo ergo quæritur, A quo mittantur ?

Et videtur, quod omnes a Deo mittuntur, et non unus Angelus ab alio.

1. Ad Hebr. I, 14 : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* Ibi dicit Glossa, quod « Deus mittit eos in ministerium. » Ergo a solo Deo mittuntur.

2. Adhuc, Omnes Angeli Dei dicuntur, et non dicitur Angelus Angeli : Angelus autem Latine sonat *nuntius :* si ergo sunt omnes Angeli Dei, omnes sunt nuntii Dei, et non alterius : et sunt nuntii ejus a quo mittuntur : ergo omnes a Deo mittuntur, et non ab alio.

3. Adhuc, Omnes sunt in ministerium missi, sicut jam dictum est, ad Hebr. I, 14 : ministeria non sunt nisi Dei, qui summus rex est : ergo mittere in ministerium non est nisi Dei.

4. Adhuc, Mittere est habentis auctoritatem : solus Deus primam habet auctoritatem super Angelos, et non Angelus super Angelos : ergo soli Deo convenit mittere Angelos.

Contra : Sed contra.

1. Zachar. II, 3 et 4 : *Et ecce Angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et Angelus alius egrediebatur in occursum ejus : et dixit ad eum : Curre, loquere ad puerum istum, dicens : Absque muro habitabitur Jerusalem.* Super quod dicit Gregorius : « In conspectu conditoris angelica ministeria ordinata graduum positione distincta sunt, ut et pro communi felicitate hominis opificem suum simul videntes, gaudeant : et tamen pro dispensatione dignitatis aliis alii subministrent : propter quod ad Prophetam Angelus Angelum mittit : et quem secum gaudere de Deo communiter conspicit, et docet et dirigit : quia eum per superiorem scientiam virtute cognitionis et per præstantiorem gratiam culmine po-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. VIII, cap. *Sed ubi Deum.*

testatis excedit [1]. » Ex hoc accipitur, quod unus alium mittit.

2. Adhuc, Hoc ex modo loquendi intelligitur : dixit enim unus ad alium : *Curre, et loquere :* quod mittentis est : ergo Angelus mittit Angelum : non ergo a solo Deo mittuntur.

3. Adhuc, Apocal. XXI, 10 et seq., dicitur, quod dispositio Ecclesiæ descendit a dispositione cœlestis Jerusalem : in dispositione autem Ecclesiæ unus ministrorum alium mittit. Ergo etiam ita est in triumphante Ecclesia, quod unus Angelorum mittit alium.

4. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, dicit tractans illud Isaiæ, VI, 6 : *Volavit ad me unus de Seraphim*, quod « Angelus ille qui purgavit Prophetam, non fuit de ordine Seraphim, sed fuit de inferioribus unus, a superiori de ordine Seraphim missus ad purgandum Prophetam. Unde dixit : Per me te ille purgat [2]. » Ergo unus Angelus mittitur ab alio.

5. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit, quod « lex divinitatis est per prima media, per media ultima reducere : » sed in Angelis sunt primi, medii, et ultimi secundum tres hierarchias : ergo videtur, quod secundum hunc ordinem superiores mittant medios, et medii ultimos.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod *missio* duplex est, scilicet missio auctoritatis, et missio officii sive particularis potestatis. Missio Angelorum auctoritate non fit, nisi a Deo : et ab hac missione omnes Angeli Dei dicuntur, quia solius Dei auctoritate missi, divinam nuntiant hominibus voluntatem, et divina ministeria agunt circa eos. Missio autem officii sive particularis potestatis est, quando unus ministrorum alteri actum sui ministerii committit aliquando, et non semper, et circa quædam, et non universaliter exercendum : nec auctoritate propria, sed auctoritate supremi Domini.

DICENDUM ergo, quod prima quatuor procedunt de missione auctoritatis, et sic concludunt veritatem.

AD QUINQUE quæ in contrarium dicuntur, dicendum quod illa procedunt secundum quod missio est injunctio particularis potestatis ex officio superioris : quæ tamen injunctio reducitur et respicit ad auctoritatem primi regis et summi, officia sua sic disponentis. Quam dispositionem et ordinem mirabatur regina Saba in ordine, dispositione, et vestibus ministrantium [3]. Unde illa quinque nihil concludunt in contrarium quatuor primo inductis.

MEMBRUM II.

Utrum omnes Angeli tam boni quam mali mittantur [4] *?*

SECUNDO quæritur, Utrum omnes tam boni quam mali mittantur ?

Et videtur, quod sic.

1. Isa. X, 5 et 6 : *Væ Assur ! virga furoris mei et baculus ipse est : in manu eorum indignatio mea. Ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi.* Assur autem, ut dicit Hieronymus in *Originali* super idem, signat diabolum. Ergo diabolus in cujus manu est indignatio Domini, a Deo mittitur ad gentem fallacem : et mandatur ei contra populum furoris Domini : ergo diabolus mittitur, et mali et boni Angeli mittuntur.

[1] S. GREGORIUS, Lib. XXVIII Moralium, cap. 6.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

[3] Cf. III Reg. X, 4 et seq.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. X, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, III Reg. XXII, 19 et seq., dicit Michæas Propheta : *Vidi Dominum sedentem super solium suum, et omnem exercitum cœli assistentem ei a dextris et a sinistris. Et ait Dominus : Quis decipiet Achab, regem Israel, ut ascendat et cadat in Ramoth-Galaad ? Et dixit unus verba hujuscemodi, et alius aliter. Egressus est autem spiritus, et stetit coram Domino, et ait : Ego decipiam illum. Cui locutus est Dominus : In quo ? Et ille ait : Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus. Et dixit Dominus : Decipies, et prævalebis : egredere, et fac ita.* Ergo spiritus mendax, qui diabolus est, missus est a Deo ad decipiendum Achab : aliter enim non diceret : *Egredere, et fac ita.*

3. Adhuc, Gregorius ibidem in Glossa : « Solium Domini angelicæ sunt potestates, quarum mentibus Deus præsidens, inferius cuncta disponit. Exercitus cœli ministrantium Angelorum multitudo : dextera, pars Angelorum electa, sinistra reproba Angelorum. » Et infra : « Omnis exercitus assistit Deo : quia et voluntas electorum spirituum divinæ deservit potestati : et reproborum sensus deserviens malitiæ, omnipotenti Deo obtemperat, sive omnipotentis Dei judicio. » Ergo Angeli mali a Deo mittuntur ad fallendum fallaces.

4. Adhuc, Gregorius in libro II *Moralium* sic dicit : « Sicut a bonis Angelis in hac vita laborantibus auxilium pietatis impenditur : ita mali occultæ Dei justitiæ nesciendo servientes, ministerium exsequi reprobationis conantur. » Et infra : « Non enim ministrant Deo soli boni Angeli qui adjuvent, sed etiam mali qui probent. Non solum qui a culpa redeuntes sublevent, sed etiam qui redire nolentes gravent [1]. »

5. Adhuc, Super illud Psalmi LXXVII, 49 : *Immissiones per Angelos malos*, Glossa : « Possumus sine dubitatione malis Angelis attribuere mortes pecorum, mortes primitivorum et obdurationem Ægyptiorum : hanc enim Deus cum facere dicitur, non instigando, nec inspirando, sed deserendo facit ut illi hoc operentur in filiis diffidentiæ, quod Deus juste debiteque permittit. » Et tangit illud quod habetur, II ad Corinth. IV, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio evangelii gloriæ Christi*, etc.

6. Adhuc, Matth. VIII, 31, describitur, quod dæmones dixerunt ad Dominum : *Si ejicis nos hinc, mitte nos in gregem porcorum.* Glossa, id est, luxuriosos. *Et ait illis : Ite* [2]. Ergo Deus malos Angelos mittit in luxuriosos : ergo mittit malos Angelos.

Contra : Sed contra.

1. Officium diaboli est tentando seducere : quia hæc est intentio tentatoris, sicut in antehabitis in quæstione de *tentatione* probatum est. Deus non operatur ad alicujus seductionem : mittens autem seductorem operatur ad seductionem : ergo Deus numquam mittit Angelum seductorem.

2. Adhuc, Diabolus intendit perdere animas, non salvare : Deus autem semper intendit salvare. I ad Timoth. II, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed mittens perdentem, perdere intendit. Ergo Deus diabolum numquam mittit ad aliquid.

3. Adhuc, Deus cum sit summe bonus, conservationem et salutem rerum quas creavit, semper intendit : diabolus cum sit in malitia obstinatus, destructionem rerum intendit : sed mittens destructorem, quem præscit nihil volentem nisi destructionem, aliquo modo intendit rerum destructionem : et cum Deus non possit intendere hoc, videtur quod nullo modo mittat Angelum destructorem.

Solutio. Dicendum, quod Deus Ange- Solutio.

[1] S. Gregorius, Lib. II Moralium, cap. 21.

[2] Cf. Marc. V, 11 ; Luc. VIII, 32.

los bonos et malos mittit, sicut primo probatum est per inductas auctoritates, sed differenter : bonos enim mittit et collatione potestatis et informatione bonæ voluntatis ad Dei voluntatem exsequendam : unde illi missi purgant, illuminant, et reducendo in Deum perficiunt, et juvant, et adminiculantur hominibus ad salutem. Malos autem sola collatione potestatis mittit, et ordinatione iniquæ suæ voluntatis, quam non permitteret, nisi æterna dispositione ordinasset quid et quantum bonum de malitia voluntatis eorum eliceret, ut dicit Augustinus. Malignus autem spiritus qui mittitur, non intendit nisi malitiam exsequi : et ideo dicitur a Gregorio: « Ignorans dispositionem et ordinationem Dei, invitus ordinationi Dei servire cogitur. » Et hoc est quod dicit Gregorius, quod Deo militat, etiam id quod per malitiam voluntatis repugnat.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo mittitur Assur : et hoc notatur ibidem cum subditur, Isa. x, 7 : *Ipse autem non sic arbitrabitur, cor ejus non ita existimabit : sed ad conterendum erit cor ejus, et ad internecionem gentium non paucarum.* Voluntas enim ejus semper est ad malum : ordinatio autem ejus potestatis ad bonum, quod ex mala voluntate ejus elicitur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod spiritus mendax ordinatione divinæ potestatis, non intentione malitiæ quam intendit spiritus nequam, dicitur missus a Deo : et hoc innuit Glossa interlinearis ibidem, super illud III Reg. xxii, 20 : *Quis decipiet Achab ?* sic dicens, quod exigebant merita ejus, ut scilicet deciperetur et occideretur. Et hoc est quod dicitur, II ad Thessal. ii, 10 et 11 : *Mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.*

Ad 3. Per idem patet solutio ad sequens : quia expresse hoc dicit Gregorius.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod mali Angeli mittuntur collatione potestatis, et ordinatione iniquæ voluntatis, quæ optime ordinatur ad hoc quod mali non redeuntes a culpa per pœnitentiam, premantur vexatione spirituum malignorum : sicut et Apostolus, I ad Corinth. v, 5, fornicatorem tradidit Satanæ vexandum in interitum carnis : et hoc intendit dicere Gregorius.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Glossæ illius intentio est quæ dicta est, quod Deus mittit Angelos malos collatione potestatis, et ordinatione malignæ voluntatis : et tunc sunt ministri justitiæ vindicantis in peccatores.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod missio qua Deus mittit Angelos malos in porcos, hoc est, luxuriosos, non est nisi collatio potestatis et ordinatio iniquæ voluntatis, qua coram Deo justum est, ut *qui in sordibus est, sordescat adhuc,* sicut *qui justus est, justificetur adhuc,* sicut dicitur, Apocal. xxii, 10.

Ad 1. Ad primum quod contra objicitur, dicendum quod Deus mittens seductorem, non operatur seductionem, nisi idem intenderet quod seductor intendit : sed hoc non est verum : Deus enim non intendit nisi bonum quod elicit ex ordinatione iniquæ voluntatis seductoris.

Ad 2. Omnino eodem modo dicendum est ad secundum : mittens enim intendentem perdere, nihil operatur ad perditionem nisi idem intendat cum perdente : et hoc non intendit Deus mittendo, sed potius intendit bonum quod elicit ex perditione perdentis.

Ad 3. Ad ultimum dicendum eodem modo, quod Deus mittens destructorem, non intendit quod destructor intendit : sed intendit ad bonum ordinare malitiam voluntatis destructoris : et ideo nihil cooperatur, quamvis destructor tamquam minister justitiæ ejus deserviat etiam invitus : quia sicut dicitur, II Machab. iv, 17 : *In leges divinas impie agere impune non cedit.* Et ad has pœnas infligendas dæmones semper mittuntur.

MEMBRUM III.

Utrum omnes Angeli vel quidam de bonis mittantur?

Tertio quæritur, Utrum omnes Angeli, vel quidam de bonis mittantur?

Et videtur, quod non omnes.

1. Ezechiel. I, 26, super illud: *Quasi adspectus lapidis sapphiri similitudo throni.* Gregorius: « Adspectus lapidis sapphiri, aerei coloris est. Huic virtutes cœlestes comparantur: quia spiritus quibus Deus omnipotens altius præsidet, superioris loci in cœlestibus dignitatem tenent. Similiter Throni virtutes cœlestes sunt, qui ipsos Angelos loci dignitate transcendunt. » Cum enim Angeli nuntii dicuntur, et sæpe Angeli ad nuntianda quædam hominibus veniant, Throni missi ad ministerium nuntii numquam leguntur.

2. Adhuc, Soli illi spiritus qui *Angeli* vocantur et *nuntii* interpretantur, nuntiorum nomen habent: nuntius autem est, qui mittitur ad exteriora: ergo soli illi mittuntur ad exteriora, et non alii.

3. Adhuc, Gregorius: « Superiora illa agmina quæ circa Deum sunt, usum exterioris officii non habent [1]. » Videtur ergo, quod Cherubin, Seraphin, et Throni ad exteriora officia numquam mittantur.

4. Adhuc, Daniel. VII, 10: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo quidam ministrant, et quidam assistunt: sed non mittuntur nisi qui ministrant, quia non mittuntur nisi ad ministerium: videtur ergo, quod assistentes non mittuntur: ergo non omnes mittuntur.

Solutio. Ad hanc quæstionem respondet Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. X, cap. 1, sic: « Quidam putant in illa multitudine cœlestium spirituum aliquos esse, qui foras pro officio suo exeunt: alios qui intus semper assistunt, sicut scriptum est in Daniele, VII, 10: *Millia millium*, etc. » Et confirmat hoc per Dionysium in *Cœlesti hierarchia*, qui de prælatione spirituum ait: « Superiora illa agmina ab intimis numquam recedunt: quoniam ea quæ præeminent, usum exterioris officii numquam habent. » Et statim objicit in contrarium per illud Isaiæ, VI, 6: *Volavit ad me unus de Seraphim:* qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum, quin etiam et de aliis mittantur. Objicit etiam per hoc quod dicitur, ad Hebr. I, 14: *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

Et solvit tandem dicens, quod « quidam dicunt omnes quidem mitti, sed alios sæpius et quasi ex officio injuncto, qui Angeli vel Archangeli nominantur: alios vero rarius mitti, scilicet majores, causa extra communem dispensationem oborta: qui cum ministerium Angelorum suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde in Psalmo CIII, 4: *Qui facis Angelos tuos spiritus*: quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando Angeli, id est, nuntii fiunt. »

Innuit etiam solutionem aliam dicentium, quod omnes mittuntur, scilicet superiores ad medios, medii ad inferiores, et inferiores ad nos. Et hoc confirmant per dictum Gregorii, qui super illud Isaiæ, VI, 6: *Volavit ad me unus de Seraphim*, sic dicit: « Utrum per se hoc faciant superiores Angeli, an per subjecta agmina agatur, nos affirmare nolumus quod certis testimoniis non approbamus. » Dionysius tamen expresse asserit hoc in *Cœlesti hierarchia* [2], sicut patet in antehabitis.

[1] S. Gregorius Magnus, Homil. XXXIV in Evangelium.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

Adhuc quidam dicunt omnes mitti, confirmantes per hoc, quod quædam in Scriptura leguntur esse facta per Cherubin, quædam per Seraphin, et similiter per alios effectus a quibus nominantur Angeli : et ideo dicunt omnes de omnibus ordinibus mitti. Et dicunt, quod Michael et Gabriel de superiori ordine sunt : et ideo supremum de conceptu Virginis et incarnatione Filii Dei missi sunt nuntiare. Et videtur fuisse opinio Magistri in *Sententiis*, et Præpositivi, et Gulielmi Antisiodorensis.

Ad 1. Ad contra objecta respondent. Ad primum quod faciunt, quod in hoc est usus ministerii exterioris. Dicunt enim, quod est ministerium actus interioris, quod fit circa spiritum, sive animam sive Angelum, et hoc fit secundum actum hierarchicum, qui tres sunt, ut dicit Dionysius, scilicet purgare, illuminare, et perficere sive reducere in Deum : et ad hos actus omnes mittuntur. Et est usus actus ministerii exterioris, quod triplex est, scilicet nuntiare exterius, punire malos, et juvare etiam corporaliter bonos. Et ad hos non dicunt mitti nisi inferiores : et dicunt, quod hoc est quod dicit Gregorius, quod superiora agmina usum exterioris officii non habent.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod soli Angeli dicuntur nuntii, non quia soli mittuntur, sed quia frequentius mittuntur ad exteriora : propter quod etiam (ut dicunt) omnes cœlestes spiritus Angeli dicuntur.

Ad 3. Ad dictum Gregorii patet solutio per paulo ante dicta secundum eos qui hanc tenent opinionem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod illa divisio non datur ut dividat inter Angelos, sed ut distinguat duas virtutes Angelorum, assistricem scilicet, et ministratricem : unde dicit Gregorius, quod quamvis quandoque ministrant, tamen ab intimis non recedunt.

MEMBRUM IV.

Ad quid mittantur Angeli ?

Quarto quæritur, Ad quid mittantur ?

Et per illud Apostoli, ad Hebr. I, 14, videtur, quod mittantur ad homines salvandos, et propter homines : quia ibi sic dicitur : *In ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

Sed contra objicitur : quia hoc videtur esse contra ordinem quem Deus indidit universitati creaturarum et humanis dispositionibus. De ordine enim universitatis quærit Philosophus in XI *primæ philosophiæ* tractans, utrum cœlestia moveantur propter terrena ? et Commentator diffinit ibidem, quod non, dicens, quod « nihil movetur propter indignius se. » In humanis etiam ministeriis regum non mittitur nobilior ad ignobiliorem, sed e converso. Constat autem, quod Angelus dignior et nobilior est homine. Ergo et contra naturalem ordinem et contra humanam dispositionem est, quod Angelus mittatur ad hominem propter hominem sive propter hominum salutem.

Solutio. Dicendum, quod sicut in ordine naturali unus est finis proprius superiorum corporum et digniorum in natura : et alter est utilitas adjuncta illi fini. Finis enim proprius motus corporum superiorum, ut dicit Philosophus, est ut conformet se virtuti moventis primi : ut sicut ille causat inferiora per agentem intellectum, et dispositionem scientiæ suæ practicæ, ita corpora mota eadem causent instrumentaliter subserviendo. Et hujus signum est, quod omnia corpora superiora moventur motu diurno, qui est motu primi motoris, et ab Aristotele in XI *primæ philosophiæ* vocatur *motus*

aplanes, licet habeant quædam eorum motus proprios a propriis motoribus : qui motus ab eodem Philosopho ibidem vocatur *motus planes* sive *erraticus*, eo quod est ab Occidente in Orientem : propter quod dicit Plato, quod Deus creans mundum, circulum cœli distinxit in duos circulos, scilicet circulum motus aplanes, et circulum motus planes : et alterum, scilicet circulum planes, reflexit in septem. Utilitas autem adjuncta est generatio et corruptio in inferioribus secundum accessum et recessum obliqui circuli. Similiter est in dispositionibus officiorum humanorum, in quibus quamvis nobilior ordinetur supra ignobiliorem, et ignobilior ad subserviendum nobiliori : tamen propter aliquam utilitatem obortam aliquando nobilior supremo domino ministrat, exercendo ministerium circa ignobiliorem. Et ita est in Angelis quod licet missis ad homines principalis finis missionis sit, quod obtemperent voluntati divinæ, et ponant illam in effectu quem vult Deus : tamen utilitas adujncta est salus hominum : et ideo mitti dicuntur ad inferiores et ministrare circa eos. Unde principalis finis est, obedire voluntati divinæ, et eam ponere in effectu : adjuncta tamen est operatio salutis humanæ. Et hoc nec discordat a naturali ordine creaturarum universitatis, nec a dispositione humanorum officiorum.

Ad dictum autem Apostoli quod contra hoc adductum est, dicendum quod Apostolus tangit finem adjunctum, et non principalem finem missionis Angelorum, nisi sicut principalis tangitur in adjuncto : voluntas enim Dei, cui obtemperare intendunt Angeli, est de salute hominum.

MEMBRUM V.

Quibus mittantur Angeli ?

Quinto quæritur, Quibus mittantur ?

Et videtur, quod ad pusillos, qui seipsos sufficienter juvare non possunt, per illud Matthæi, xviii, 10, ubi Dominus monet cessandum esse a scandalo pusillorum et contemptu, dicens : *Videte ne contemnatis unum ex his pusillis*, scilicet qui in me credunt : *dico enim vobis, quia Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.*

Sed tunc quæritur, Utrum quilibet Angelus circa pusillos tantum exerceat actum illius doni a quo denominatur, ut Seraphin actum incendii charitatis, Cherubin actum lucis scientiæ et intelligentiæ, Throni actum judicii et determinationis justitiæ, et sic de aliis : vel unusquisque missus Angelus promptus et paratus est ad ministerium exercere actus omnium donorum aliorum omnium Angelorum ?

Et videtur, quod primo modo res se habeat : quia in humanis ubi unus intromittit se de officio alterius, confusio fit ministeriorum : confusio autem talis in dispositione regis cœlestis esse non potest : quod significatur, III Reg. x, 5, ubi dicitur, quod regina Saba videns ordinem ministrantium in curia Salomonis, *non habebat ultra spiritum.*

In contrarium tamen hujus est, Sed contra.

1. Quod dicitur a beato Gregorio, quia licet in Thronis Dominus sedeat, et sua judicia disponat, tamen etiam dicitur in Psalmo lxxxix, 2, quod sedet super Cherubin ut rex et judex. Et licet Angeli sint nuntiantes, et ab officio nuntiorum ordo eorum denominetur, tamen Gregorius dicit, quod etiam alii Angeli de aliis ordinibus multa nuntiant. Et sunt hæc

verba Gregorii : « In illa superna civitate sic specialia sunt quædam singulorum, ut tamen communia sint omnium : et quod quisque habet in se ex parte, hoc totum in alio ordine possideat[1]. »

2. Adhuc, Expresse dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*[2], quod purgans labia Prophetæ per calculum ignitum[3], fuit de ordine inferiori : et tamen exercuit actum officii superioris circa Prophetam : et si inferior hoc fecit, tunc quilibet alius potest hoc facere.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate (sicut et ante nos quidam antiqui dixerunt) secundum dictum Gregorii, quilibet Angelus promptus et paratus est ad exercendum officia omnium aliorum. Et quod ordo nominatur a dono uno, non ideo est, quod solus acceperit illud, sed ut dicit Gregorius, quia plenius accepit illud, et frequentius exercet actum ejus. Et ita determinat Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Hæc nomina illis*.

Ad id autem quod objicitur de confusione ministeriorum, dicendum quod non fit confusio : quia ex hoc quod unus Angelus officium alterius aliquando exercet, proprium non negligit, quin expediat illud tempore et loco opportunis. In humanis autem ubi unus se in officium alterius ingerit, fit confusio : quia infirmitas humana tanta est, quod plura simul et ordinate et opportunis tempore et loco agere non potest.

QUÆ in contrarium adducuntur, procedunt sicut inducta sunt.

QUÆSTIO XXXV.

De locutione Angelorum.

DEINDE quæritur de locutione Angelorum, quæ maxime fit in missione eorum.

Et quæruntur sex, quorum primum est, An loquantur?

Secundum, Quo sermone loquantur?

Tertium, De organis loquentium et audientium?

Quartum, Utrum omnes omnibus loquantur, vel quidam quibusdam?

Quintum, Utrum omnia vel quædam loquantur?

Sextum, Utrum omnes eodem modo loquantur ad animas, et ad se invicem, et ad Deum.

MEMBRUM I.

Utrum Angeli loquantur[4] ?

PRIMO ergo quæritur, An loquantur?

[1] S. GREGORIUS MAGNUS, Homil. XXXIV in Evangel.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

[3] Isa. VI, 6 et 7.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 60, Art. 1. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

Et videtur, quod sic.

1. I ad Corinth. XIII, 1 : *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Ergo videtur, quod loquantur.

2. Adhuc ibidem in Glossa super illud, *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.* « Linguæ quibus superiores significant inferioribus quod de Dei voluntate perceperunt, quod fit nutibus et signis.»

3. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit : « Angeli sunt lumina illuminationem habentia ex primo principio, non lingua et auditu indigentia, sed sine sermone voce prolato tradentia sibi invicem et consilia sua et intelligentias [1]. » Ergo loquuntur, licet non loquantur voce prolata.

4. Adhuc, Boetius et Dionysius : Quidquid potest potentia inferior, potest et potentia superior excellenter et eminenter : sed homo in ratione potentiæ inferior est, quam Angelus : ergo quod per rationem potest homo, hoc per rationem potest Angelus excellenter et eminenter : sed homo potest interpretari conceptus suos ad alterum : ergo Angelus potest multo excellentius conceptus suos interpretari : et hoc est loqui : ergo Angelus potest loqui.

6. Adhuc, Zachar. I, 14 : *Angelus qui loquebatur in me* : sed plus ordinis habet Angelus ad Angelum, quam Angelus ad animam : si ergo loquitur ad animam, loquitur ad Angelum.

6. Adhuc, Constat, quod secundum Dionysium, Angeli superiores plus noverunt de Dei voluntate, quam inferiores : propter quod illuminationes a superioribus descendunt in inferiores, ut dicit Augustinus. Aut ergo habent potestatem tradendi inferioribus quæ noverunt de Deo, aut non. Si non : tunc in tradendo suas intelligentias, impotentiores sunt quam homines, quod absurdum est. Si habent : cum tradere intelligentias alteri sit interpretari eas ad alterum, habent interpretari potentias suas ad alterum : et hoc est loqui : ergo habent potentiam loquendi.

Contra : Sed contra

1. Basilius super illud Deuteronomii, XXVII, 9 : *Attende, et audi,* sic dicit : « Sermonis nobis usum Deus qui nos creavit indulsit, pro eo, ut cordis occulta invicem nobis verbi ministerio panderemus : ut communi in alterutrum affectione naturæ unusquisque nostrum proximo suo velut ex arcanis quibusdam domiciliis consilii secreta depromeret. Si enim nuda solummodo atque intecta anima viveremus, ex ipsis tantum mentis motibus atque cogitationibus intentionibusque cogitationum alterutrum nosceremur. » Ex hoc accipitur, quod animæ nudæ sine locutione ex ipsis mentis motibus ad invicem cognoscunt conceptus. Ergo multo magis Angeli.

2. Adhuc, Basilius, ibidem, « Quoniam vigor animæ velamine carnis cooperitur, ad indicanda atque in publicam faciem proferenda ea quæ in profundo cordis vel cogitationibus vel sensibus commoventur nobis, et nominibus et vocabulis indigemus. » Ex hoc accipitur, quod ubi non est velamen carnis, ibi non est de vocabulis et nominibus indigentia : ergo nec de locutione.

3. Adhuc, I ad Corinth. IV, 5, super illud : *Nolite ante tempus judicare,* dicit Glossa sic : « Gesta et cogitata bona vel mala tunc erunt aperta : et quia omnia tunc erunt nota, tunc omnes poterunt judicare de se et de aliis. » In Angelis ergo (qui lumina divina sunt, ut dicit Damascenus) gesta et cogitata erunt omnibus nota : et sic vana est locutio : et nihil vanum est in operibus Dei : ergo non est locutio inter Angelos.

4. Adhuc, Augustinus : « In cœlis non erunt cogitationes volubiles hinc illuc, aut inde huc : sed omnia simul videbimus in uno [2]. » Cum ergo Angeli non

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

[2] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 16.

sic modo habeant cogitationes volubiles, sed omnia simul in uno videant, non est necesse unum loqui ad alterum aliquid de conceptu cordis sui : et sic non erit locutio inter Angelos.

5. Adhuc, Gregorius in libro IV *Dialogorum* dicit : « Quid est quod non videat, qui videntem omnia videt [1] ? » Et loquitur de Angelis : cum ergo quilibet Angelus videt omnia videntem, quilibet videt omnia, et quæ in se sunt, et quæ in alio : ergo nulla indigent locutione.

6. Adhuc, Gregorius super illud Job, xxviii, 17 : *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum* : dicit, quod « in resurrectione corporibus glorificatis sanctorum uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet [2]. » Cum ergo in Angelis nulla sit corpulentia, mens unius non absconditur ab alterius spiritualibus sive intellectualibus oculis : et sic sequitur iterum, quod non est necessaria locutio.

7. Adhuc, In luminibus corporalibus sic est, quod ad hoc quod unum manifestetur alteri, nihil exigitur nisi directa oppositio, et quod inter ea non sit medium prohibens, ut dicit Anselmus : et quod proportionata distantia distent ab invicem, ita quod non nimis ab invicem sint elongata. Cum ergo duo vel plures Angeli sint lumina intellectualia, nec inter ea sit medium prohibens, et sint ad invicem ordinata, nec nimis ab invicem elongata, videtur quod unum seipso manifestetur alteri, et quidquid est in ipso : ergo inter ea vana esset locutio, et ad nihil utilis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Angeli loquuntur ad invicem, ut dicit Glossa, et Damascenus, et in Apocalypsi expresse legitur, et Daniel. x, 9 et 11, et Zachar. i, 9 et 14 : et ex quo hæc auctoritas expresse promulgavit, consentiendum est ita esse.

Qualiter autem loquantur, et quo sermone, in sequenti membro quæstionis hujus erit manifestum.

Primo ergo inductæ rationes et auctoritates concedendæ sunt.

AD DICTA Basilii quæ adducta sunt in contrarium, dicendum quod Basilius non ostendit nisi causam, quare nobis Deus indulsit usum sermonis, qui voce corporea profertur ad alterum distantem et distinctum ab ipso loquente : et bene concedendum est, quod si nuda et intecta anima viveremus, tali sermone non uteremur : sed ex hoc non sequitur, quod nullo nutu mentis et nullo signo indigeremus ad hoc, quod unus alteri conceptus suos manifestaret : unde etiam Angeli tali sermone non utuntur, nisi assumptis corporibus.

AD ALIUD dictum Basilii, omni eodem modo solvendum est : quia recte idem est.

AD ALIUD dicendum, quod Glossa super epist. I ad Corinth. iv, 5, loquitur de lumine divino, quod in judicio perlustrabit et manifestabit conscientias omnium et omnibus, ita quod non est necesse quid de se vel aliis indicet. Sed tale lumen non est angelicæ intelligentiæ : imo illud multa clausa tenet in seipso : et ideo ut illa pandantur alii, indiget locutione spirituali, etsi non corporali.

AD ALIUD dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione et visione in Verbo, quæ non erit volubilis, sed in uno. Sed de conceptis in mente Angeli, si debeat conferre de his Angelus quæ et qualiter talia manifestet alii Angelo, oportet quod habeat cogitationes volubiles, scilicet hinc illuc, et inde huc, et quibus signis talia interpretetur ad alterum. Propter quos motus dicit Augustinus [3], et ponitur in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVII, quod Deus movet creatu-

[1] S. GREGORIUS, Lib. IV Dialogorum, cap. 33. Cf. etiam, Lib. II Moralium, cap. 3.

[2] S. GREGORIUS, Lib. XVIII Moralium, cap. 30.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 26.

ram spiritualem per tempus, etsi non per locum.

5. Ad dictum Gregorii omni eodem modo respondendum est : quia loquitur de visione quæ est in Verbo, ad quam manifestandam non est necessaria locutio, sed potius ad illa manifestanda quæ clausa sunt in conceptibus Angelorum.

6. Ad aliud dicendum, quod Gregorius loquitur de visione Dei in glorificatis, quæ pars beatitudinis est : illud enim quod de Deo concipit, corpulentia non absconditur. Unde beatus Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium dicit : « O beata visio videre Deum in seipso, videre Deum et in meipso, videre et in omnibus beatis ! » Unde ut plenum sit gaudium, corpulentia non abscondit quod de Deo unusquisque in se concipit : ut sic gaudeamus de Deo in Deo, de Deo in nobis, de Deo in omnibus beatis. Et sic dicit Augustinus in libro XXII de *Civitate Dei*, quod erit in dispari claritate pax et gaudium. Sed propter alios conceptus qui clausi sunt in mentibus Angelorum et animarum beatarum, necessaria erit locutio : quia aliter ad alterutrum non possunt interpretari.

7. Ad ultimum dicendum, quod non est simile de luminibus corporalibus, et luminibus spiritualibus : lumen enim corporale de necessitate naturæ habet, quod manifestet seipsum : lumen autem spirituale sive intellectuale in libertate voluntatis habet, quod manifestet se vel non manifestet : et ideo si manifestat se, oportet quod per interpretationem fiat, quæ est locutio.

MEMBRUM II.

Quo sermone Angeli loquantur [1] ?

Secundo quæritur, Quo sermone loquantur ?

1. Et dicit Glossa super epist. I ad Corinth. xiii, 1, quod nutibus et signis loquuntur. Et videtur inconveniens : nutus enim potius deservit demonstrationi visus, quam locutioni : et sic videtur, quod per nutus non proprie fit locutio.

2. Adhuc, Basilius in auctoritate præinducta [2] dicit, quod « si intecta et nuda anima viveremus, ex ipsis tantum mentis motibus et intentionibus cogitationum alterutrum nosceremur. » Si ergo concordari debent dicta Sanctorum, motus mentis erit idem quod nutus, et intentio cogitationum erit idem quod signum.

3. Adhuc, Quæritur de signo, Quid vocatur ibi *signum ?* Aut enim est signum institutum ad placitum, aut est signum quod per naturam rem significat, sicut fumus significat ignem. Si primo modo : tunc cum res sint plures quam signa, ut dicit Aristoteles in I *Elenchorum* [3], oportebit quod unum signum ad plures referatur, et erit æquivocum : et tunc in Angelis quemadmodum in locutione hominum generabit confusum et falsum intellectum : quod absurdum est : quia dicit Damascenus, quod sine voce prolato sermone tradunt sibi suas intelligentias discretas et determinatas Intelligentias autem discretas et determinatas non traderet confusum et multiplex signum.

4. Adhuc, Si per talia signa esset locutio, oporteret quod sicut in homini-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 13 ad quæst. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis. Tract. IV, Quæst. 60, Art. 2. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

[2] S. Basilius, Super illud Deuteronomii, xxvii, 9 : *Attende, et audi.*

[3] Aristoteles, I Elenchorum, cap. 1.

bus doctrina et disciplina signorum præcedit locutionem factam ad intellectum, eo quod talia signa non sunt eadem apud omnes : ita esset apud Angelos, quod oporteret eos prius discere intentionem signorum, et postea loqui per ea : quod absurdum est : Angeli enim vel in Verbo vel per species concreatas sibi notitiam habent rerum, ut in antehabitis determinatum est, et de novo notitiam non accipiunt per doctrinam, vel inventionem, vel experimentum. Si autem sunt signa naturalia rerum de quibus loquuntur : aut sunt communia, aut convertibilia. Si communia : tunc determinatum intellectum de re non faciunt, commune enim non est proprium nisi secundum potentiam, ut docet Aristoteles in fine secundi *Priorum* : nec ex ipso ostenderetur res, nisi fallaciter secundum fallaciam consequentis : dicit enim Aristoteles in II *Priorum*, quod ex talibus signis syllogizare in secunda figura, inducit fallaciam consequentis.

5. Adhuc, Augustinus dicit [1], quod signum est, quod præter speciem quam ingerit sensibus vel cogitationi, aliud facit in notitiam venire. Et ideo refertur signum ad signatum, quia de signato facit notitiam. Et si talibus signis in loquendo utuntur Angeli : tunc videtur, quod signum nihil aliud sit nisi species intelligibilis de qua loquitur Angelus : et cum illæ species sint in Angelis omnibus et eodem modo a creatione, videtur quod unus scit quod alius scit : et sic non erit necessaria locutio.

6. Adhuc, Proportionaliter locutio est inter homines et Angelos : sed inter homines non esset locutio, nisi ea quæ sunt in voce, essent notæ passionum quæ sunt in anima : nec esset locutio de rebus, nisi passiones quæ sunt in anima, essent notæ rerum, ut in primo *Perihermenias* docet Aristoteles : si ergo proportionaliter locutio est in Angelis, oportet quod signa per quæ loquuntur, sint signa intentionum et specierum quæ sunt intelligentia angelica : quia aliter per illa unus Angelus non manifestaret alii suos conceptus quos habet in seipso : et oportet, quod illæ species sint notæ rerum de quibus loquuntur : aliter enim unus Angelus non intelligeret res de quibus loquitur alius.

Solutio. Concedendum est sicut dicunt Sancti, quod nutibus et signis loquuntur Angeli, et quod ad locutionem tria exiguntur : conversio scilicet luminis intelligentiæ angelicæ super speciem rei de qua vult loqui : et hæc species vocatur *signum* per quod loquitur Angelus. Secundum est voluntas manifestandi alteri Angelo conceptum suum : et hoc a Basilio vocatur *intentio cogitationum*, in hunc enim finem tendit Angelus loquendo : et dicit Augustinus, quod intentio est voluntas cum fine. Exigitur etiam tertio innuitio per lumen intelligentiæ ad rem quam vult manifestare : et hæc vocatur *nutus*. Dicit autem Augustinus in libro XV de *Trinitate* [2], quod formata cogitatio de ea re quam scimus, verbum est, quod interius in intellectu dispositum est, antequam vel dispositionem accipiat aliquam vocis vel imaginem. Unde dicit de illo, quod nec Græcum, nec Latinum est, nec alicujus linguæ habet sonum. Et de eodem loquens Damascenus, in libro II de *Fide orthodoxa* sic dicit : « Rursus dividit rationalis anima interius dispositum sermonem et prolatum. Est autem interius dispositus sermo, motus in excogitando fines sine aliqua enuntiatione. Unde multoties silentes sermonem totum apud nosmetipsos transimus, et in somnis disputamus. Prolatus vero sermo et in syllabis et in voce operationem habet [3]. » Et hoc est

[1] S. Augustinus, Lib. II de Doctrina christiana, cap. 1.
[2] Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 10.
[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 21.

quod dicit Damascenus, quod tradunt sibi suas intelligentias quantum ad conceptus qui sunt de rebus, et sua consilia quantum ad conceptus qui sunt de operandis sine voce prolato sermone.

Et hoc sic prænotato, facile est respondere ad quæstionem et ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nutus in sensibilibus deservit demonstrationi visus : sed nutus qui est innuitio et directio luminis intelligentiæ ad rem cujus species concepta est in intellectu, deservit locutioni spirituali et immateriali : ergo in argumento est fallacia æquivocationis.

Ad aliud dicendum, quod motus mentis secundum Basilium, cum innuitione et directione luminis intelligentiæ est nutus : et sic concordant dicta Sanctorum. Intentio autem dicitur voluntas manifestandi rem conceptam ab Angelo loquente, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod jam parum ante expositum est quid sit signum : est enim species concepta sub voluntate manifestandi et innuitione luminis intelligentiæ ad res cujus est species. Et ideo nec est naturale, nec ad placitum, sed verbum est intelligentiæ rei. Et ideo rationes inductæ de signo ad placitum, vel naturali, nihil faciunt ad propositum: signum enim prædicatur æquivoce de signo ad placitum, et naturali, et verbo quod est intellectus rei. Si enim esset communitas aliqua vel multiplicitas in illis signis, ex innuitione sive directione luminis intelligentiæ ad rem cujus est signum, statim determinaretur et appropriaretur, ita quod in eo cui loquitur Angelus, nullum generaret confusum vel incertum intellectum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens: quia talia signa non sunt sicut sunt apud homines, sed sunt conceptus et species et verba intellectualia rerum per innuitionem luminis intelligentiæ ad rem determinata.

Ad aliud dicendum, quod signa illa species rerum sunt Angelis concreatæ : et licet in communi eodem modo sint in omnibus Angelis per species concreatas, tamen secundum quod stant sub conceptu et voluntate, unus concipit per eas quod non concipit alius : et ad hoc quod unus manifestet aliis quod concipit, necessaria est locutio. Ad 5.

Ad ultimum dicendum, quod hoc simpliciter procedit : quia recte verum est : species enim intelligibiles sunt notæ conceptuum Angelorum, et ipsi conceptus sunt notæ rerum de quibus loquuntur Angeli, sed sunt notæ intelligibiles, non sensibiles : quia, sicut dicit Damascenus, locutio eorum est sine voce prolato sermone. Ad 6.

MEMBRUM III.

De organis Angelorum loquentium et audientium[1].

Tertio, Quæritur de organis loquentium et audientium.

Videtur, quod in Angelis debent esse linguæ, et aures spirituales :

1. Aliter enim non posset assignari, qualiter verbum ab uno procederet in alterum : locutio enim non fit nisi verbum procedat a dicente ad audientem : et id quo verbum formatur, linguæ habet actum et vicem : et id quo recipitur, actum habet auris : et ita videtur, quod spirituales aures et linguæ sint in Angelis. Sicut et Apostolus nominat linguam dicens, I ad Corinth. xiii, 1 : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 60, Art. 3. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

2. Adhuc, Luc. xvi, 24, dives exutus corpore, dixit se cruciari in lingua : et si anima exuta corpore linguam habet, videtur quod et Angelus habeat : in hoc enim similes sunt, quod sunt substantiæ spirituales rationales, non ex materia corporea existentes.

Sed contra. Contra : Lingua instrumentum corporum est, et auris similiter : nihil corporeæ naturæ est in Angelo : ergo nihil talium est in eo.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod nihil talium est in Angelo, nisi ad anagogicam significationem referatur, ut dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*, ubi dicit sic : « Olfactivum vero significat discretivas virtutes : illud super intellectum suave olentis distributionis, quantum possibile, receptivum : et eorum quæ sic non sunt, per scientiam discretivum et omnino refugitivum. Aurium vero virtutes illud particeps et gnosticum divinæ inspirationis susceptivum[1]. » Unde lingua in Angelis nec materialis est, nec virtus organo determinata : sed potestas intellectualis interpretandi suos conceptus ad alterum, *lingua* vocatur ab Apostolo secundum anagogicam significationem.

Ad 1. Ad primum objectum dicendum, quod verbum a dicente Angelo non procedit in audientem per aliquem spiritum medium, qui sit verbi vehiculum, sicut est in locutione hominis : sed ab uno formatur in altero, quando per intentionem communicandi sibi suos conceptus dirigunt ad invicem : sicut quod est in uno speculo, formatur in altero directe sibi opposito, per processum luminis de uno in alterum per reflexionem. Et hæ dicuntur interpretativæ potestates et auditivæ in Angelis secundum anagogicas significationes : et hoc vocat Apostolus *linguam*, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod non est simile de Angelo, et anima exuta de corpore : quia anima per hoc quod secundum naturam est actus corporis, potentias habet organicas quas retinet etiam exuta a corpore. Angelus autem nullius corporis est actus, et nullam habet potentiam organicam : et si assumpto corpore dicatur habere organum corporis, erit referendum ad anagogicam significationem, ut dictum est, secundum quod spiritualia sæpe figuris corporalium describuntur, sicut in præhabitis in quæstione de *figuris corporum* dictum est.

Quod in contrarium objicitur, concedendum est, quia procedit.

MEMBRUM IV.

Utrum omnes Angeli omnibus loquantur, vel quidam quibusdam[2] ?

Quarto quæritur, Utrum omnes omnibus loquantur, vel quidam quibusdam ?

Et videtur, quod non omnes omnibus.

1. I ad Corinth. xiii, 1, super illud : *Si linguis*, Glossa : « Linguis quibus præpositi minoribus quod de Dei voluntate primi sentiunt, significant. » Ergo videtur, quod majores minoribus loquantur, et non omnes omnibus.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Qui eminent, inferioribus tradunt suas intelligentias et consilia[3], » tradere autem intelligentias et consilia, est loqui, ut habitum est : ergo

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. IX, Art. 15. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 60, Art 4. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

videtur, quod eminentes inferioribus loquantur, et non e converso : ergo non omnes omnibus loquuntur.

3. Adhuc, Dionysius, « Superiores illuminant inferiores : » illuminare est tradere intelligentias et consilia : et hoc est loqui, ut dicit Damascenus : ergo videtur, quod superiores tantum inferioribus loquuntur.

Contra :

1. In nullo ordine sic est, quod inferior non potest loqui superiori : discipulus enim loquitur magistro, servus domino, et sic de aliis : sed ordines angelici maxime sunt ordinati : ergo videtur, quod et in illis inferior potest loqui superiori.

2. Adhuc, Dionysius dicit, tractans illud Isaiæ, LXIII, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom ?* quod inferiores quæstiones faciunt superioribus : et quærere est loqui : ergo inferiores loquuntur superioribus : ergo omnes omnibus.

3. Adhuc, I ad Corinth. XIV, 30, super illud : *Quod si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat*, Glossa : « Aliquando datur inferiori, quod non datur superiori. » Cum ergo Ecclesiastica hierarchia descendat a cœlesti, etiam in cœlesti hierarchia datur inferiori, quod non datur superiori : et de hoc potest inferior loqui superiori, et illuminare ipsum.

4. Adhuc, In præhabitis probatum est, quod Angeli inferiores aliquid didicerunt ab Ecclesia et ab Apostolo de mysterio Incarnationis : constat autem, quod homines in carne existentes inferiores sunt Angelis : ergo in ordine hierarchiæ ad hierarchiam inferior loquitur superiori, et illuminat eum de quibusdam.

Ad hoc dixerunt quidam, quod Angeli sunt ministrantes, et assistentes : et ministrantes plura cognoscunt ad ministerium pertinentia, quæ sunt circa nos, et de his loquuntur superioribus. Assistentes autem plura cognoscunt de divinis, et de his loquuntur inferioribus, et illuminant eos. Sed hoc stare non potest : quia sive illa cognitio sit de divinis, sive de humanis ad ministerium pertinentibus : aut est gratuita, aut naturalis. Si gratuita : tunc plane falsum est : in omnibus enim gratuitis superiores majorem habent cognitionem, quam inferiores : et sic tantum superiores loquerentur inferioribus, et non e converso. Si de naturali : cum naturalium cognitionem omnes a creatore acceperint, omnes omnibus loquuntur.

Si quis dicat, quod Deus revelat assistentibus sive superioribus plura de his quæ pertinent ad assistentiam : ministrantibus autem sive inferioribus plura revelat de his quæ pertinent ad custodiam : et sic de pertinentibus ad virtutem assistricem superiores loquuntur inferioribus, de pertinentibus vero ad vim ministratricem inferiores loquuntur superioribus. Hoc erit directe contra Dionysium. Revelatio enim illa fit per theophanias a Deo descendentes in Angelis : in omnibus autem tam pertinentibus ad assistentiam, quam pertinentibus ad ministerium, theophaniæ semper descendunt per superiores ad inferiores : ergo superiores loquerentur inferioribus, et non e converso.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod omnes omnibus loquuntur. Sed aliud est loqui simpliciter ad interpretationem conceptus : hoc enim est de naturalibus Angelorum, et non pertinet ad distinctionem assistentium et ministrantium. Et aliud est loqui ad illuminationem : illuminatio enim est lumen per theophanias descendens a Deo : et his purgatur Angelus a dissimilitudinis habitu, et illustratur divino lumine, quo ponitur in similitudinem luminis divini, et perficitur per reductionem et conversionem.

Dicendum ergo, quod omnes omnibus loquuntur locutione simplici et naturali, quæ est interpretatio conceptuum : sed superiores inferioribus loquuntur locutione ad illuminationem pertinente. Secundum hanc enim locutionem dicit Dionysius, quod « lex divinitatis est per

prima media, et per media ultima reducere. » Et, Zachar. II, 4, super illud : *Curre, et loquere ad puerum istum, dicens : Absque muro habitabitur Jerusalem*, Gregorius dicit, quod Angelus superior de media hierarchia loquebatur Angelo inferiori de infima hierarchia illuminando eum : et ille illuminavit Prophetam de hoc, quod *absque muro habitabitur Jerusalem*.

Et de hac ratione procedunt primæ tres rationes inductæ.

Ad object. 1. AD ID quod primo objicitur, dicendum quod locutione quæ est simplex interpretatio conceptus, omnes omnibus loquuntur, et superiores inferioribus, et e converso.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod quærere non est loqui ad illuminationem, sed est petere illuminationem, et expetendo illuminationem interpretari conceptum cordis.

Ad object. 3. AD ALIUD dicendum, quod quando revelatio fit inferiori in Angelis, theophania descendit in Angelum a Deo : et de hac potest loqui inferior superiori locutione interpretativa, sed non ad illuminationem : quia illuminatio abundantior est in superiori, quam in inferiori. Similiter cum datur inferiori, quod non datur superiori in Ecclesia, merito Ecclesiæ fit, et merito humilitatis, de quo dicitur, Matth. XI, 25 : *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*. Et de hoc inferior potest superiori interpretari, sed illuminare eum non potest, quia solus ille illuminator verus est, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et ideo dicitur, Matth. XXIII, 8, ut dicit Augustinus in libro de *Magistro*, quod « unus est Magister noster, qui in cœlis est : et quod frustra extra laborat lingua Doctoris, nisi intus adsit illuminatio conditoris et gratia. »

Ad aliud. AD ALIUD dicendum, quod hoc verum est, quod aliquid didicerunt Angeli ab Ecclesia de mysterio Incarnationis quantum ad circumstantia mysterium et determinantia ipsum quantum ad tempus et locum et effectus : sed illuminatio perficiens hujusmodi disciplinam semper descendens fuit secundum ordinem theophaniæ a Deo : talis enim cognitio experimentalis fuit hoc modo quo Angeli boni et mali experimentalem habent cognitionem, ut in præhabitis dictum est : et esset imperfecta, nisi theophania desuper descendente perficeretur.

AD SOLUTIONES quæ inductæ sunt, dicendum quod non valent, et bene improbatæ sunt.

MEMBRUM V.

Utrum Angeli omnia vel quædam loquantur[1] *?*

QUINTO quæritur, Utrum Angeli omnia, vel quædam loquantur ?

Et videtur, quod non omnia : de quibusdam enim cognitionem habent per revelationem verbi : et illa cognitio non est omnibus communis : per revelationem enim talem quædam scit unus, quæ non scit alius : ergo de illis non est omnibus communis locutio.

Sed contra. SED CONTRA hoc est, quod in hominibus homo naturali interpretatione potest loqui et de revelatis per gratiam, et de scitis per naturam : cum ergo Angeli non sint inferioris potestatis quam homines, omnes Angeli ad invicem poterunt loqui et de revelatis per verbum, et de omnibus aliis conceptibus naturali interpretatione.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 14. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 60. Art. 5. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

Ad hoc dicunt quidam, quod tribus modis loquuntur Angeli, scilicet facto, verbo spirituali, et resultatione ejus quod est in uno in alterum, sicut paulo ante dictum est de duobus speculis. Facto, quando aliquis facit aliquid coram eo, quo facto ille scit quod ante nesciebat, ex facto ipso notitiam accipiens. Verbo spirituali, sicut per speciem rei de qua loquitur voluntate manifestandi illud lumen intelligentiæ dirigit, et innuit alterum ipsum : sicut ante dictum est, quod Angeli loquuntur. Et his duobus modis dicunt, quod omnes omnibus, et de omnibus loquuntur, tam de gratuitis, quam de naturalibus. Tertio modo, quando unus ostendit alteri quod in ipso resultat de theophaniis divinis : sicut unum speculum ostendit alteri quod est in ipso, quando sibi opponitur secundum processum luminis divini : et sic non omnes omnibus nec de omnibus loquuntur : multa enim resultant in superioribus, quæ non resultant in inferioribus de illuminationibus divinis, de quibus inferiores non possunt loqui superioribus, cum locutio nihil aliud sit quam interpretatio ejus quod est in corde vel in intellectu. Et hoc videtur mihi bene et satis rationabiliter dictum.

MEMBRUM VI.

Utrum Angeli eodem modo loquantur ad animas, et ad se invicem, et ad Deum[1] *?*

Sexto quæritur, Utrum eodem modo loquantur ad animas, et ad se invicem, et ad Deum?

Et hujus quæstionis determinatio sumenda est ex verbis Sanctorum.

1. Dicit enim Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* : « Deus per Angelos suos loquitur animæ hominis, sive in exstasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua sensibili specie præsentata ad videndum vel audiendum[2]. »

2. Adhuc, Gregorius in libro II *Moralium* : « Loquitur Deus ad Angelos sanctos eo ipso quo eorum cordibus invisibilia sua ostendit, ut quidquid agere debeant, in ipsa contemplatione veritatis legant, ut velut quædam præcepta vocis, sint ipsa gaudia contemplationis[3]. »

3. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Vox Angelorum est in laude conditoris admiratio intimæ contemplationis. »

4. Adhuc, Gregorius in libro XXVIII *Moralium* : « Locutio ad nos intrinsecus facta, visio potius est quam auditio : quia dum seipsum sine mora sermonis insinuat, repentina luce tenebras nostræ ignorantiæ illuminat[4]. »

5. Adhuc, Gregorius in libro II *Moralium*[5] : « Locutio animæ ad Deum, et verba animarum ad ipsum, sunt ipsa desideria : nam si desiderum sermo non esset, Propheta non diceret : *Desiderium cordis mei audivit auris tua*[6]. »

6. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Diabolum loqui ad Deum, est omnipotenti majestati ejus nil posse celare. »

7. Adhuc, Gregorius in libro XXVIII *Moralium*[7] : « Spiritum Dei quasi quædam verba nobis dicere, est occulta vi ea quæ agenda sunt intimare, et cor ho-

[1] Cf. Opp. B. Alberti Magni. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 15. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 60, Art. 6. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 33.

[3] S. Gregorius, Lib. II Moralium, cap. 5.

[4] Idem, Ibidem, Lib. XXVIII, cap. 2.

[5] Idem, Ibidem, Lib. II, cap. 6.

[6] Vulgata habet, Psal. x secund. Hebr. 17 : *Præparationem cordis eorum audivit auris tua.*

[7] S. Gregorius, Lib. XXVIII Moralium, cap. 2.

minis ignarum, non adhibito strepitu et tarditate sermonis, peritum repente de absconditis reddere. » Cum vero per Angelum, voluntatem suam Dominus indicat, aliquando eam verbis, aliquando rebus demonstrat, aliquando simul verbis et rebus, aliquando imaginibus cordis oculis ostensis, aliquando imaginibus et ante corporeos oculos ex aere assumptis, aliquando cœlestibus substantiis, aliquando terrenis, aliquando simul terrenis et cœlestibus. Nonnunquam vero etiam per Angelum ita humanis cordibus loquitur, ut ipse quoque Angelus mentis obtutibus præsentetur. Verbis namque per Angelum loquitur, cum nihil Deus imagine ostendit, sed supernæ verba locutionis audiuntur, sicut dicitur, Joan. xii, 28 : *Et clarificavi, et iterum clarificabo.* Neque enim Deus, qui sine tempore vi impulsionis intimæ clamat, in tempore per suam substantiam illam vocem edidit, quam incircumscriptam tempore per humana verba distinxit, sed de cœlestibus loquens, verba sua quæ ab hominibus audiri voluit, rationali creatura administrante (hoc est, Angelo) formavit. Aliquando autem per Angelos loquitur Deus rebus, non verbis, cum nihil verbo dicitur, sed ea quæ futura sunt, assumpta de elementis imagine nuntiantur, sicut Ezechiel nil verborum audiens, electri speciem in medio igni vidit [1] : per quam Christum hominem et Deum intellexit. Aliquando vero per Angelos verbis simul et rebus loquitur, sicut, Genes. iii, 8 : *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam et uxor ejus,* etc. Aliquando loquitur imaginibus cordis oculis ostensis, sicut, Genes. xxviii, 12 et 13, Jacob dormiens vidit scalam, cujus summitas cœlum tangebat, et Dominum innixum scalæ desuper, et Angelos descendentes et ascendentes per eam. Aliquando loquitur animæ hominis imaginibus ante corporeos oculos ad tempus formatis et assumptis, sicut, Genes. xviii, passim, Abraham tres viros videre potuit, qui modo Angeli, modo Deus vocantur. Aliquando loquitur cœlestibus substantiis, sicut cum vox de nube sonuit : « *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui* [2]. Aliquando terrenis substantiis in loquendo utitur, sicut, Numer. xxii, 28, per Angelum ore asinæ humana verba formavit. Aliquando vero terrenis et cœlestibus substantiis loquitur Deus, sicut, Exod. iii 4 et seq., et, Exod. xix, 19, ad Moysen in monte Sinai loquebatur, cum jussionis suæ verba edidit, ignem rubumque sociavit, atque aliud superius, aliud inferius junxit. Aliquando per Angelos humanis cordibus secreta Angelorum præsentia, virtute suæ inspirationis infundit, sicut, Zachar. i, 14 : *Dixit ad me Angelus qui loquebatur in me.*

Ex his patet, qualiter Deus loquitur Angelo, et qualiter animæ, et qualiter anima Angelo, et qualiter anima Deo, et qualiter diabolus Deo, et e converso : et quod locutio in omnibus his modis est cum voluntate manifestandi conceptum, et cum voluntate tradendi intelligentiam et consilium, sicut dicit Damascenus : et tamen propter modos diversos non potest ista locutio dici de istis nisi æquivoce.

Patet etiam ex dictis, quod aliquando loquitur Deus per seipsum, aliquando ministerio creaturæ spiritualis vel etiam corporalis. Et quando loquitur ministerio creaturæ, actus loquendi Dei est sicut primi moventis, et creaturæ sicut ministrantis. Et quando loquitur per Angelum, qui media creatura est inter Deum et hominem : ita ex officio convenit ei notitiam Dei ponere in animam hominis.

Patet etiam solutio duorum quæ ab antiquis quæri solebant : quorum pri-

[1] Cf. Ezechiel. i, 4 et seq.

[2] Matth. xvii, 5.

mum est, Cum Angelus loquitur Angelo, utrum exigatur distantia proportionata ad quam audiri possit, et ultra quam non audiatur? Constat enim, quod si loquitur non assumpto corpore cum Angelo vel homine, tunc non exigitur distantia localis, sed ita auditur longe distans sicut prope existens, dummodo voluntatem habeat se manifestandi illis cum directione speciei intelligibilis ad ipsum, cum nutu sive innuitione ad rem de qua loquitur. Si autem loquitur assumpto corpore, tunc exigitur distantia proportionata, præcipue quando loquitur ad hominem, quia tunc locutio spiritualis commensuratur potentiis et operibus organicis corporis assumpti, quia per illa fit sicut per instrumenta.

Secundum est, utrum sicut in hominibus, audiens velit nolit (dummodo non sit impedimentum) audit loquentem : ita sit in Angelis, quod audiens velit nolit audiat loquentem Angelum. Ad hoc enim dixerunt antiqui bene, quod si loquitur locutione ad illuminationem pertinente, duabus potestatibus loquitur, scilicet potestate manifestandi conceptum, et potestate inclinandi audientem ad auditum et consensum : et ideo sic loquentem audit Angelus, et etiam anima hominis velit nolit. Si autem loquitur de naturalibus conceptibus suis, non audit nisi velit : quia in tali locutione sicut loquens ordinatur per innuitionem ad audientem, sic audiens ad loquentem.

QUÆSTIO XXXVI.

De custodia Angelorum.

Deinde quæritur de custodia Angelorum, de qua tractat Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XI, cap. *Illud quoque sciendum est*. Custodia enim Angelorum ad missionem Angelorum pertinet, et cum missione habet determinari.

Et quæruntur sex, quorum primum est de necessitate custodiæ.

Secundum, De effectu custodiæ.

Tertium, De modo custodiendi.

Quartum, Utrum omnis homo custodiatur, vel solus homo, aut non?

Quintum, Utrum semper custodiatur, vel non?

Sextum, Utrum aliquid accrescat Angelis ex custodia?

MEMBRUM I.

Utrum custodia Angelorum sit necessaria[1]*?*

Circa primum videtur quod non sit necessaria custodia Angeli.

1. Augustinus in libro de *Spiritu et*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XI, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 58, Art. 1. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

anima dicit, quod « anima rationalis ad imaginem Dei facta est, ita ut nulla interposita creatura formetur ab ipsa prima veritate [1]. » Sed si Angelus custodit, cum custos semper supraponatur custodito, Angelus medius erit inter mentem hominis et primam veritatem : cum ergo hoc esse non possit, Angelus hominem non custodit.

2. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Mentem ad imaginem Dei factam volunt, eo quod nulla interposita substantia, a prima veritate formatur [2]. » Ex hoc sequitur idem quod prius : quia si Angelus custodit mentem hominis, cum custos supraponatur custodito, Angelus ad veritatem informat mentem hominis : et sic non informatur immediate a prima veritate.

3. Adhuc, Ad Hebr. II, 9, super illud : *Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est*, Glossa dicit sic : « Non secundum naturam humanæ mentis minoratus est, sed propter passionem mortis. » Majores quidem Angeli possunt dici homine, quia majores sunt hominis corpore, majores sunt et animo : sed in eo tantum, quod peccati originalis merito *corpus quod corrumpitur, aggravat animam* [3]. Natura vero humanæ mentis qualem Christus assumpsit, quæ nullo peccato depravari potest, solus major est Deus. Ergo videtur quod secundum mentem humanam factam ad imaginem Dei, Angelus non supraponatur homini : ergo non custodit hominem secundum mentem.

4. Adhuc, Job, VII, 20 : *Quid faciam tibi, o custos hominum?* Glossa : « Deum dicit custodem hominum, sicut in Psalmo CXXVI, 1 : *Nisi Dominus custodierit civitatem*. Sed Deus est sufficientissimus custos. » Ergo videtur, quod Angeli custodia non sit necessaria : et quod non est necessarium, non est in operibus divinis : ergo custodia Angelorum nulla est, ut videtur.

5. Si forte aliquis diceret, quod homo secundum potentiam motivam sive secundum voluntatem immediate se habet ad ipsum Deum, et ab ipso Deo formatur : sed secundum potentiam cognitivam, quæ ignorantiæ permixta est, indiget pædagogo et instructione : et sic Angelum habet in illa parte præparatorem ad veritatem et custodem. Contra hoc est, quod dicit Augustinus, quod animæ formantur ab ipsa veritate : et veritas est finis cognitivæ potentiæ propriæ : videtur ergo, quod secundum potentiam cognitivam non formentur ab Angelo, nec custodiantur.

Adhuc, Sicut Angelus disponit cognitivam potentiam instruendo, ita disponit motivam consulendo de fuga mali et appetitu boni : et sic patet, quod nulla est inducta responsio.

6. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, dicit sic, quod « perfecta ratio, quæ virtus vocatur, primo utitur seipsa ad intelligendum Deum et fruendum, et cæteris irrationabilibus creaturis ad societatem utitur. » Sed illæ rationales creaturæ non sunt nisi Angeli. Ergo anima utitur Angelis. Sed sicut dicit Augustinus in libro primo de *Doctrina Christiana* : « Uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre quo fruendum est [4]. » Sed utens in omnibus major est utili quo utitur. Ergo anima humana in hoc ordine major est Angelo : sed inferior non est custos superioris, sed e converso : ergo Angelus non est custos animæ, ut videtur.

In contrarium hujus est,

1. Quod inducit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XI, cap. *Illud quoque sciendum est*, inducens illud Matthæi, XVIII, 10 : *Angeli eorum in*

[1] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et anima, cap. 39.

[2] Idem, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 51.

[3] Sapient. IX, 15.

[4] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christianæ, cap. 3.

cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est. Ubi dicit Hieronymus : « Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. » Et subdit : « Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis suæ in custodiam sui Angelum delegatum. » Ergo Angeli custodiunt homines.

2. Adhuc, Ibidem inducit Gregorium sic dicentem, quod « unusquisque habet sibi unum bonum Angelum deputatum in custodiam, et unum malum ad exercitium. » Cum enim omnes Angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant, ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de Angelo Tobiæ [1], et de Angelo Petri in Actibus Apostolorum [2]. Similiter et mali Angeli cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille qui ad ejus exercitium deputatus est.

3. Adhuc, Eccli. XVII, 14 : *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Glossa, « Angelos. »

4. Adhuc, Isa. LXII, 6 : *Super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes.* Glossa, « Angelos. »

5. Adhuc, I ad Corinth. XV, 24, super illud : *Cum evacuaverit omnem principatum* : Glossa dicit, quod usque ad diem judicii Angeli Angelis, et homines hominibus, et Angeli hominibus præsunt. Sed non præsunt nisi ad custodiam. Ergo Angeli custodiunt homines usque ad diem judicii : et sic videtur, quod necessaria sit custodia Angelorum.

6. Adhuc, In Psalmo XC, 11 : *Angelis suis mandavit de te.*

7. Adhuc, Ad Hebr. I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.* Hoc autem ministerium non est nisi custodia. Ergo custodia est Angelorum, qua custodiunt homines.

8. Adhuc, Ei qui est in via in qua est periculum casus, necessaria est custodia alicujus qui teneat ipsum, ne cadat : sed homo dum vivit, est in tali via : ergo indiget Angelo custodiente, qui cadere non potest.

9. Adhuc, Ad Galat. IV, 1 et 2 : *Quanto tempore hæres parvulus est, non differt a servo, cum sit dominus omnium : sed sub tutoribus et actoribus est, usque ad præfinitum tempus.* Sed licet homo hæres sit regni cœlestis (ut dicitur, ad Roman. VIII, 17), tamen parvulus est et infirmus, quamdiu vivit hac mortali vita. Ergo tutore et actore indiget : sed ille non potest esse nisi Angelus custodiens : ergo indiget alio Angelo custodiente. Sed dicit Plato in *Timæo*, quod « Creator nulli rei a se creatæ negat aliquid utilium ad beatitudinem. » Ergo cum Angelus custos utilis et necessarius sit homini ad beatitudinem, Creator homini mittit Angelum ad custodiendum.

Solutio. SOLUTIO. Consentiendum est auctoritatibus et rationibus ultimo inductis, et dicendum, quod homini proficienti ad beatitudinem necessaria est custodia Angelorum dum est in via, propter multa pericula viæ quæ occurrunt homini, a quibus cavere non posset sine custodia Angelorum.

Ad 1. AD PRIMUM autem quod contra objicitur, dicendum quod formatione gratiæ gratum facientis solus Deus format mentem hominis et secundum affectum et secundum adspectum : sed formationes præparatoriæ multæ necessariæ sunt, ut facilius inducatur ultima perfectio et formatio : sicut et Philosophus dicit, quod virtus consuetudinalis et intellectualis generationem et incrementum sumit ab assuetudine et doctrina : et propter illas præparatorias formationes multum est utilis custodia Angelorum.

[1] Cf. Tob. V et VIII, passim.

[2] Cf. Act. XII, 7 et seq.

Ad 2. Per omnia eodem modo dicendum est ad secundum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod licet homo et Angelus quantum ad imaginem (quæ in mente est) æquales sint, et in Christo mens etiam humana altior Angelo, propter quod etiam Christus Angelum custodem numquam habuit, ut in sequentibus patebit : tamen prout in anima per redundantiam est corruptio originalis peccati, indiget homo multa purgatione, et multa præparatione ad formam gratiæ et beatitudinis, propter quas necessaria est custodia Angelorum et ministerium circa hominem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Deus sufficientissimus custos est ex parte sui : sed homo custoditus infirmus est, et indiget pluribus : et ideo ei necessaria est custodia Angelorum.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod illa responsio inconveniens est, sicut probatum est in objiciendo.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod in veritate homo utitur Angelo, et ministerio Angeli, ut dicit Augustinus : sed cum dicitur, quod utens major est utili, distinguendum est. Si enim dicatur utile, quod secundum naturæ gradum ad aliud refertur quo fruendum est : tunc verum est quod dicit. Si autem dicatur utile, quod per charitatem exhibet se ad usum inferioris, cum superius sit naturali dignitate : sic sæpe servus utitur domino, et nos usi sumus Christo, et utimur Angelis : et sic non est verum, quod utens semper major sit utili.

MEMBRUM II.

De effectu custodiæ Angelorum [1].

Secundo, Quæritur de effectu custodiæ.

Ponuntur autem a Magistris antiquis duodecim effectus, quorum primus est, quod excitat a somno ignorantiæ, et illuminat, et solvit a vinculis peccatorum. Et hoc significatur, Act. xii, 7, ubi sic dicitur : *Angelus Domini adstitit, et lumen refulsit in habitaculo*, scilicet carceris, *percussoque latere Petri, excitavit eum, dicens : Surge velociter. Et ceciderunt catenæ de manibus ejus.*

Secundus est, quod confortat ad labores pœnitentiæ, et confortantia administrat. Et hoc significatur, III Reg. xix, 7 et 8, ubi Angelus dixit ad Eliam cum fugeret Jezabel : *Surge, comede, grandis enim tibi restat via.* Et ministravit ei panem subcinericium et vas aquæ. *Qui cum surrexisset, comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius, quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb.*

Tertius est, quod dæmones arcet, ne instigent ad malum. Hoc significatur, Tob. xii, 3, ubi sic dixit Tobias de Angelo Raphaele : *Dæmonium ab ea*, scilicet uxore mea, *ipse compescuit.*

Quartus est, quod docet de occultis. Daniel. ix, 22 et 23, dixit Angelus Danieli : *Nunc egressus sum, ut docerem te, et intelligeres. Ab exordio precum tuarum egressus est sermo : ego autem veni ut indicarem tibi.*

Quintus est, quod consolatur tristes. Tobiæ, v, 11 et seq., dixit Angelus Tobiæ : *Gaudium tibi sit semper.* Cui cum diceret Tobias : *Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video ?* Respondit Angelus : *Forti animo esto : in proximo est, ut a Deo cureris.*

Sextus est, quod revelat mysteria per apparitiones et visiones. Et hoc significatur, Genes. xviii, 1 et seq., ubi tres Angeli apparuerunt Abrahæ, et instruxerunt eum de sacramento incarnatio-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XI, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 58, Art. 2. Tom. XXXIV.

nis, et unus eorum dixit : *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum, cum futurus sit in gentem magnam ac robustissimam, et benedicendæ sint in illo omnes nationes terræ ?*

Septimus est adjuvare contra hostes et insidiantes. Isa. xxxvii, 36 : *Egressus est Angelus Domini, et percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque millia.* Et, IV Reg. vi, 8 et seq., ubi circa Eliseum apparuerunt equi ignei et currus, defendentes eum ab insidiis Syrorum.

Octavus est, quod increpat pro delictis. Judicum, ii, 1 et 2 : *Ascendit Angelus Domini de Galgalis ad locum flentium, et ait : Eduxi vos de Ægypto, et introduxi in terram, pro qua juravi patribus vestris, et pollicitus sum, ut non facerem irritum pactum meum vobiscum in sempiternum, ita dumtaxat ut non feriretis fœdus cum habitatoribus terræ hujus, sed aras eorum subverteretis : et noluistis audire vocem meam. Cur hoc fecistis ?*

Nonus est, quod aufert impedimentum ad bonum, et præparat viam. Malach. iii, 1 : *Ecce ego mitto Angelum meum, et præparabit viam ante faciem meam.*

Decimus est, quod ducit et conducit in via. Tob. v, 20 : *Ego sanum ducam, et sanum tibi reducam filium tuum.* Et, ibidem, ỳ. 27 : *Credo quod Angelus Dei bonus comitetur ei, et bene disponat omnia quæ circa eum geruntur.*

Undecimus est, quod mitigat tentationes, et confortat ad virtutem. Genes. xxxii, 24 et 25 : *Ecce vir luctabatur cum eo*, scilicet Jacob, *usque mane. Qui cum videret quod eum superare non posset, tetigit nervum femoris ejus, et statim emarcuit.* Ubi dicit Gregorius, quod lucta signat impressionem virtutis ad bonum, tactus femoris debilitatem tentationis carnalis.

Duodecimus est, quod Deo offert orationes. Tob. xii, 12 : *Quando orabas cum lacrymis, et sepeliebas mortuos, et derelinquebas prandium tuum, et mortuos abscondebas per diem in domo tua, et nocte sepeliebas eos, ego obtuli orationem tuam Domino.*

Isti duodecim effectus describuntur in Scripturis esse ex custodia Angelorum circa hominem. Sunt tamen alia innumerabilia bona, quæ proveniunt homini ex custodia Angelorum.

Et si isti duodecim accipi debeant per artem, sic possunt accipi, secundum quod duo exiguntur ad perfectam custodiam, scilicet exclusio mali, et conductio ad bonum.

Et penes exclusionem mali sumuntur septem de istis effectibus. Est enim malum triplex quod excludi debet, scilicet malum culpæ, malum pœnæ, et malum dispositionis sive ad malum culpæ, sive ad malum pœnæ. Malum culpæ aut consideratur in se, aut in causa instigante ad ipsum. Si in se consideratum excluditur : tunc est primus effectus, qui est absolvere a vinculis peccatorum. Si consideratur in causa, dupliciter consideratur, scilicet penes instigantem, et penes modum instigationis. Si penes instigantem, est modus tertius, qui est arcere dæmones. Si est penes modum instigationis, est undecimus qui est mitigare tentationes.

Penes exclusionem pœnæ duplex est consideratio : pœna enim consideratur in se, et consideratur secundum nocumentum quod infert. Si consideratur in se, est effectus septimus, qui est adjutorium contra hostes. Si excluditur secundum nocumentum quod infert, est effectus quintus, qui est consolari afflictum.

Si est exclusio mali quod disponit ad malum culpæ vel pœnæ, accipitur duobus modis : aut enim disponit directe ad malum, aut indirecte. Si directe, et sic excluditur, est effectus octavus, qui est increpatio pro delictis quæ disponunt ad malum. Si autem indirecte, et sic excluditur, tunc est effectus nonus, qui est auferre impedimenta ad bonum.

Si autem custodia accipitur in conductione ad bonum, hoc est duobus modis : illud enim bonum aut est ex parte intellectus, aut est ex parte affectus de pertinentibus ad salutem. Si primo modo, tunc est effectus quartus, qui est docere de occultis, secundum quod docere accipitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Si est bonum intellectus de pertinentibus ad revelationem et ad contemplationem, est effectus sextus, qui est revelare mysteria par apparitiones.

Si autem est bonum affectus, tripliciter consideratur. Si autem consideratur secundum statum affectus qui non est in proprio robore, sed indiget confortantibus, est effectus secundus, qui est confortatio ab bonum ut peragatur via præsentiæ. Aut est secundum fervorem affectus, qui duce indiget, ne fervore deviet, et tunc est effectus decimus, qui est ducere et conducere in via. Si autem est ad bonum affectus impetrandum, tunc est effectus duodecimus, qui est orare et orationes deferre.

MEMBRUM III.

De modo custodiendi [1].

Tertio, Quæritur de modo custodiendi.

1. Et ad hoc sumatur auctoritas Bernardi in libro quinto de *Consideratione* ad Eugenium Papam, ubi dicit sic : « Inest Angelis suggerens bonum, bona non ingerens : inest hortans ad bonum, non bonum creans [2]. » Ex hoc videtur, quod Angelus sit in nobis ut suggerat et hortetur ad bonum : non ergo modus custodiendi est, ut extrinsecus assistat ut sonus et pædagogus, sed etiam quod intus sit suggerens et hortans.

2. Adhuc, Hoc etiam videtur per dictum Damasceni in libro II de *Fide orthodoxa* [3], qui dicit, quod Angelus est ibi, ubi intelligibiliter operatur. Constat autem ex prius habitis, quod interius operatur ad visionem imaginariam, et ad visionem intellectualem, ordinando phantasma et species quibus perficiuntur visiones. Ergo videtur, quod Angeli custodiant in nobis existentes.

3. Adhuc, Falsum videtur quod dicit beatus Bernardus : « Non bona ingerens. » Probatum est enim per Augustinum in antehabitis in libro XII *Confessionum*, quod animabus ingerunt illuminationes per triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginariam, et intellectualem. Ergo videtur, quod bona ingerant.

4. Adhuc, Ibidem dicit Bernardus quod Angelus est cum anima, Deus in anima : ille ut contubernalis animæ inest, Deus ut vita. Videtur ergo, quod Angelus cum anima sit, et non in anima.

5. Adhuc, Beda : « Nihil illabitur animæ nisi Deus trinitas. » Angelus ergo non illabitur animæ.

6. Adhuc, Bernardus in sermone 7 *super Cantica* dicit sic : « Credimus Angelos sanctos adstare orantibus, et offerre Deo preces et vota hominum, ubi tamen sine ira et discrepatione levari puras manus perspexerint. »

7. Adhuc, Bernardus in eodem sermone infra : « Non ambigo, quin gratanter in palatio colligant, quem dignanter in sterquilinio visitant. » Ergo videtur, quod modus custodiendi sit hic visitare, et post mortem colligere in palatio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 38, Art. 3 Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Bernardus, Lib. V de Consideratione, cap. 5.

[3] S. J. Damascenus, Lib.II de Fide orthodoxa, cap. 3.

8. Adhuc, in Psalmo xc, 11 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Et dicit ibi, ℣. 13 : *Super aspidem*, etc. Et, ℣. 12 : *In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*. Videtur ex hoc accipi, quod modus custodiendi non est nisi in remotione contrariorum.

Ulterius juxta hoc quæritur, Utrum Angelus habeat hanc potestatem custodiendi animas ex natura vel gratia ?

Videtur, quod non ex natura :

1. Angelus enim per naturam vertibilis est sicut et homo debilis : ergo non datur debili in custodem : cum ergo æqualiter debiles sint ex natura et Angelus, et homo, Angelus ex natura non habet potestatem custodiendi hominem.

2. Adhuc, Numer. xviii, 12, super illud : *Quidquid offerunt primitiarum*, dicit Origenes sic : « Angeli offerunt primitias hominum, et pro merito alius princeps multorum esse ponitur, alius principatui subjectus : sicut in bonis servis, quibus pro diversitate meritorum datur potestas, alii super decem civitates, alii super quinque. » Hoc autem fit ex gratia, non ex natura.

3. Adhuc, Hierarchia Ecclesiastica descendit a cœlesti : in hierarchia autem Ecclesiastica nullus alteri præponitur ex natura : quia, sicut dicit Gregorius, « natura omnes homines æqualiter genuit. » Unde contra naturam superbire, est hominem homini velle præesse. Et hoc totum continetur in Glossa super illud Genesis, i, 28 : *Dominamini piscibus maris*. Ergo videtur, quod in cœlesti hierarchia non præponitur Angelus Angelo, vel Angelus animæ nisi ex gratia.

Si forte aliquis dicat, quod anima est unibilis corpori : Angelus autem separata substantia est : et per hanc naturam Angelus præponitur homini in custodem secundum animam. Contra hoc est, quod anima Christi unibilis est corpori : ergo secundum hoc habuisset Angelum custodem, quod omnino absurdum est.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum quod modus custodiendi Angeli diversus est secundum diversos effectus custodiæ, sicut paulo ante dictum est. Et aliquando Angelus per effectum est intus in corpore contubernalis animæ, aliquando concomitans per corpus assumptum, et ordinando species ad imaginationem et intellectum, dicitur suggerens et hortans, non creans : præparatorie enim operatur tantum, sicut agricolæ ad fruges : Deus autem solus creat species, quas immittit spiritui et intellectui. Et hoc intendit dicere Bernardus, et non aliud. Solutio.

Et per hoc patet solutio omnium eorum quæ adducta sunt de Bernardo. Angeli enim et intus et extra operantes, præparant animas ut idoneæ fiant ad gratiæ susceptionem, quam solus Deus creat : non tamen illabuntur in animam, sed præparatorie operantur.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod potestas custodiendi quæ datur Angelo super animam, consideratur duobus modis, scilicet secundum aptitudinem, et actum. Secundum aptitudinem quidem habet Angelus ex natura potestatem ad custodiendum per hoc quod substantia separata est, infirmitati carnis non unita : sic enim fortis est, et custode non indiget, sed custodire potest. Officium autem et potestatem ad actum habet ex gratia, qua scilicet confirmatus est in bono, et cadere non potest : sic enim et custodire et fulcire potest eum qui est in periculo casus. Ad quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Angelus vertibilis sit secundum electionem, vertibilitatem tamen illam non habet ex aliqua natura infirmitatis quæ sit in seipso, sicut habet anima ex infirmitate corporis : sed habet vertibilitatem illam ex creatione, quia ut dicit Dama- Ad 1, 2 et 3.

scenus, « Omne creabile, vertibile est. » Unde illa vertibilitas non impedit, quin ex natura habeat aptitudinem custodiendi hominem, qui ex carnis infirmitate pronus est ad casum. In dæmonibus tamen licet sit eadem natura, tamen obscurata est per peccatum et corrupta, et prona ad casum : et ideo ex natura aptitudinem custodiendi non habet dæmon.

Et hoc intendit dicere Origenes in Glossa Numerorum, xviii, 12.

Et sic etiam descendit Ecclesiastica hierarchia a cœlesti. In Ecclesiastica enim hierarchia non constituuntur custodes secundum instituta Ecclesiastica patrum, qui ad actum custodiæ repugnantiam habent ex natura, ut moriones, et imbecilles, sed qui perfecti sunt perfectione vitæ et scientiæ ad regendum et custodiendum : et quando secus fit, hoc non descendit à cœlesti hierarchia, sed a perversitate diaboli.

Ad hoc quod objicitur de Christo, quod unitus fuit carni, dicendum, quod licet Christus unitus fuerit carni, quæ subjecta fuit infirmitati pœnalitatum naturalium, non tamen unitus fuit carni, quæ subjecta fuit pronitati ad omne malum, ut dicit Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : et præter hoc unita fuit anima ejus deitati unione inseparabili, et ideo cadere non potuit, nec indiguit Angelo custode. Unde non est simile de Christo, et de aliis hominibus.

MEMBRUM IV.

Utrum omnis homo custodiatur, vel solus homo, vel non[1]*?*

Quarto quæritur, Utrum omnis homo custodiatur, vel solus homo, vel non?

Et videtur, quod non solus homo, sed quod etiam inferior Angelus custodiatur a superiori.

Et hoc quidam nituntur probare sic :

1. Dicunt enim, quod penes hos actus, purgare, illuminare, et perficere, consistit custodia : sed isti actus superiorum Angelorum sunt respectu inferiorum : ergo videtur, quod superiores custodiant inferiores.

2. Adhuc, Sicut habitum est, hierarchia Ecclesiastica descendit a cœlesti : actus ergo Ecclesiasticæ hierarchiæ exemplariter et primo sunt in cœlesti : sed in Ecclesiastica superiores custodiunt inferiores : ergo, etc.

3. Adhuc, In auctoritate Origenis prænducta de Glossa Numerorum, xviii, 12, expresse dicit Origenes : « Videtur mihi, quod inter Angelos alii principatum et potestatem habeant super alios, alii autem subjaceant et obtemperent potestati. » Si ergo cura superioris de inferiori vocatur custodia, superior Angelus custodit inferiorem : et sic non solus homo custoditur ab Angelo.

4. Adhuc, Actus custodiæ angelicæ refertur ad animam separatam, ut in *Dialogis* dicit Gregorius, quia scilicet sæpe Angeli inventi sunt circa animas sanctorum mortuorum, defendentes eas a contrariis. Et, Luc. xvi, 22 : *Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ.* Portatio autem in sinum Abrahæ effectus custodiæ est. Si ergo custodia refertur ad animam separatam, quæ confirmata in bono est sicut et Angelus, videtur quod etiam possit referri ad Angelum inferiorem : et sic sequitur, quod non solus homo custoditur, sed etiam Angelus.

Ulterius videtur, quod non omnis homo custoditur.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XI, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 58, Art. 4. Tom. XXXIV.

Videtur enim, quod Adam in primo statu innocentiæ custode Angelo non indiguit : dicit enim Magister sic in libro II *Sententiarum*, dist. XXV : « Possunt in homine notari quatuor status « liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad « bonum nil impediebat, ad malum nil « impellebat. Non habuit infirmitatem « ad malum, et habuit adjutorium ad « bonum. Tunc sine errore ratio judicare, « et voluntas sine difficultate appetere « bonum poterat. » Ex hoc accipitur, cum custodia detur propter adjutorium ad bonum, et contra infirmitatem ad malum : cum Adam in primo statu sufficiens habuerit adjutorium ad bonum, et nullam infirmitatem ad malum, quod custodia angelica non indiguit.

ra. Contra :

Constat, quod habuit Angelum malum instigantem ad malum : cum ergo Deus sit pronior ad dandum ea quæ promovent ad bonum, quam quæ instigant ad malum, magis dedit ei Angelum in custodiam, quam Angelum in tentatorem.

2. Ulterius quæritur, Si Christus habuit Angelum custodem ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Super illud Matthæi, xviii, 10 : *Angeli eorum in cælis semper*, etc., dicit Hieronymus, quod « magna dignitas est, quod unaquæ anima ab ortu nativitatis habeat Angelum sibi delegatum : » Christus autem homo fuit : ergo Angelum delegatum in custodiam habuit.

2. Adhuc, Luc. xxii, 43 : *Apparuit autem illi Angelus de cælo, confortans eum.* Confortare autem effectus custodiæ est. Ergo Angelum custodem habuit.

3. Adhuc, Matth. iv, 11 : *Ecce Angeli accesserunt, et ministrabant ei* : ministerium autem effectus custodiæ est. Utrumque istorum tractans Beda in Glossa super Lucam, dicit sic : « In testimonium utriusque naturæ et Angelus Christum confortasse, et Angelus ei ministrasse describitur : quoniam qui fuit Deus ante sæcula, factus est homo in fine sæculorum : qui priusquam per gloriam resurrectionis exaltaretur, divinitate super Angelos fuit. » Ex hoc accipitur, quod ministerium Angelorum testimonium fuit divinæ naturæ in Christo : ergo confortatio fuit in testimonium humanæ naturæ : secundum illam ergo indiguit custodia angelica.

4. Adhuc, Tob. vi, 2 : *Ecce piscis immanis exivit ad devorandum eum.* Glossa : « Diabolus usque ad crucem secutus est Christum. » Ergo constat, quod Christus habuit Angelum malum in exercitio : ergo multo magis habuit bonum Angelum in custodem.

Contra : Sed contra.

1. Ad Coloss. ii, 9 : *In ipso*, scilicet in Christo, *inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Ergo in una persona Christi divinitas fuit unita et animæ et corpori : ergo alio custode nec ad profectum boni, nec ad exclusionem mali indiguit.

2. Adhuc, Joan. iii, 34 : *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum.* Glossa, « Filio. » Unde, Joan. i, 14 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Ergo ab instanti conceptionis plenus fuit gratia et veritate : gratia in affectu, et veritate in intellectu : sed plenus proficere non potest : ergo Christus nec ad bonum majus proficere potuit, nec ampliorem detestationem mali habere potuit quam habuit : sed custodia Angelorum non datur nisi ad profectum in bono, et ad declinationem a malo : cum ergo Christus neutro istorum modorum proficere potuit, custodem Angelum habere non debuit.

3. Adhuc, Superior non custoditur ab inferiori, sed e converso : Christus autem homo omni Angelo superior est in omni gratia et virtute : ergo custodem Angelum habere non debuit.

Si quis dicat, quod passibilitate naturæ humanæ, et passione minoratus est ab Angelis : et sic indiguit Angelo cu-

stode. Hoc nihil est : haec enim minoratio nec est naturæ, nec gratiæ, sed charitatis : quia ex nimia charitate qua dilexit nos, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in qua nos redimeret : talis autem minoratio non ostendit aliquem defectum, sed potius consummationem charitatis : et perfectio talis charitatis non indiget custode Angelo, quia ipsa sibi sufficit ad omnem custodiam : et sic videtur, quod Christus non habuit Angelum custodem.

Quæst. 8. Ulterius quæritur de Antichristo, Si habebit Angelum custodem ?

Et videtur, quod non :

1. Damascenus in libro IV de *Fide orthodoxa* [1], sic dicit de Antichristo, quod ex fornicatione generatur, et suscipit omnem actum Satanæ. Præsciens enim Deus iniquitatem ejus futuræ voluntatis, concedet in eo habitare diabolum. Si ergo suscipiet omnem actum Satanæ, nec proficiet in bonum, nec declinabit a malo : inutiliter ergo haberet Angelum custodem.

2. Hoc idem accipitur ex Glossa super epist. I ad Thesal. IV, 3, et Daniel. XI, 37, ubi expresse dicitur, quod etiam in utero matris possidebitur a diabolo. Et super illud Daniel. XI, 37 et 38 : *Nec quemquam deorum curabit, quia adversum universa consurget. Deum autem Maozim in loco suo venerabitur.* Glossa : « Diabolum in seipso, et ubicumque fuerit. » Ex hoc accipitur, quod diabolum habebit in seipso, et illum sequetur et venerabitur in omnibus : frustra ergo haberet custodem Angelum.

Sed contra. Contra :

1. Hieronymus dicit, quod ab instanti nativitatis quælibet anima habet Angelum sibi delegatum, in Glossa super Matth. XVIII, 10.

2. Adhuc, Eccli. XXXIII, 15, dicitur, quod Deus fecit omnia duplicia, et *contra malum bonum est.* Ergo contra majus bonum : sed Antichristus magnum habebit Angelum instigantem ad malum : ergo indiget meliori Angelo qui instiget ad bonum, quam alius homo.

3. Adhuc, Jerem. LI 9 : *Curavimus Babylonem, et non est curata.* Ibi dicit Glossa : « Angeli sunt medici sub magno medico Deo constituti. » Medicus autem sapiens nunquam derelinquit ægrotum quantumcumque infirmum, quin faciat circa ipsum quidquid potest, etiam, sicut dicit Hippocrates, in unius dieculæ adjectione. Ergo videtur, quod nec Angelus bonus unquam derelinquet Antichristum, quin faciat circa ipsum quidquid potest.

Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod ad solum hominem refertur custodia Angelorum, et non ad Angelos inferiores. Et hujus ratio est : quia custodia non adhibetur ei, nisi cui imminet periculum casus, sicut intelligitur ex Psalmo XC, 12 : *In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.* Angelus autem bonus confirmatus est in bono, et cadere non potest : malus autem obstinatus est in malo, et resurgere non potest : et sic ad neutrum referri potest custodia.

Ad primum quod contra objicitur, dicendum quod purgare, illuminare, et perficere, habent se ad custodiam sicut superius ad inferius : omnis enim custoditus ab Angelis, purgatur, illuminatur, et perficitur : sed non convertitur, eo quod custodia addit præservationem et fulcimentum ad casum, sicut inferius addit ad suum superius differentiam qua constituitur in specie. Unde in argumento illo est fallacia consequentis a superiori ad inferius affirmando.

Ad aliud dicendum, quod procul dubio hierarchia Ecclesiastica descendit a cœlesti in actibus hierarchicis : tamen propter diversitatem personarum et diversitatem conditionis personarum hie-

[1] S. J. Damascenus, Lib. IV de Fide orthodoxa, cap. 18.

rarchiæ cœlestis et ecclesiasticæ, aliquid accidit ecclesiasticæ quod non accidit cœlesti : et hoc est custodia, quæ propter periculum casus accidit ecclesiasticæ, et propter impossibilitatem casus non attribuitur cœlesti.

Ad aliud dicendum, quod inter Angelos quidam sunt superiores, quidam inferiores, ut dicit Origenes : sed hoc est secundum ordines et gradus illuminationum et theophaniarum a superioribus in inferiores descendentium, et non secundum actum qui dicitur custodia, ut patet ex supradictis.

Ad aliud dicendum, quod custodia non refertur ad animam separatam, eo quod anima separata confirmata est in bono vel in malo sicut et Angelus : nec portatio animarum est custodia proprie loquendo, sed est quoddam custodiam consequens, scilicet reductio custoditi in locum suæ beatitudini congruum : et iste est intellectus Gregorii et Evangelii Lucæ, XVI, 22.

Ad id quod ulterius arguitur, sine præjudicio videtur mihi dicendum, quod Adam in primo statu custodem habuit Angelum et bonum : et similiter Heva : aliter enim, sicut dicitur Eccli. XXXIII, 15, non esset contra malum, bonum in operibus Dei. Constat enim, quod habuerunt Angelum malum se tentantem et seducentem. Unde oportuit, quod etiam Angelum bonum custodientem habuerint.

Et ad objectum contra ex dictis Magistri in *Sententiis*, dicendum, quod licet non habuerunt in statu primo infirmitatis defectum, tamen infirmitatis habebant defectibilitatem : poterant enim peccare, et sic defectum pronitatis ad malum sentire : et propter hoc indiguerunt custodia angelica.

Id quod contra objicitur, concedendum est.

Ad id quod ulterius quæritur, Si Christus habeat Angelum secundum quod homo? Ad quæst. 2.

Videtur mihi profanum esse, dicere quod Christus habuit Angelum custodem, sed multa millia Angelorum habuit in ministerium.

Ad objectum contra per Hieronymum, dicendum quod dictum Christi, Matth. XVIII, 10, intelligitur de pusillis, quorum dignitas est, quod habent Angelum delegatum. Christus autem pusillus in gratia et virtute numquam fuit, nec scandalizari ad casum potuit. Ad 1

Ad aliud dicendum, quod duplex est confortatio custodiæ, scilicet quæ est ex auctoritate officii custodientes : et est confortatio congratulationis, qua aliquis fortissime pugnanti et fortiter contra hostem stanti congratulatur dum est in pugna. Et talis fuit confortatio Angeli, Luc. XXII, 43. Et hoc intelligitur ex omnibus expositoribus, qui omnes sic exponunt : *Apparuit autem Angelus de cœlo, confortans eum*, hoc est, ad modum confortantis se habens : tunc enim fuit pugna inter Christum fortiorem, et diabolum minus fortem : de qua dicitur, Luc. XI, 22 : *Si fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma ejus auferet, et spolia ejus distribuet*[1]. Per virtutem enim passionis Christus tunc alligavit diabolum, et fregit infernum, et animas possessas a diabolo, quæ ante fuerunt vasa in quibus confidebat diabolus, inde redemit et eruit : et ideo ut debilis in pugna confortatione non indiguit, sed congratulatione pugnæ quæ ad tantam victoriam terminabatur. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod ministerium secundum se non est opus custodiæ, sed opus servientis et subditi. Custodia autem refertur ad curam superioris : et ideo dicit Beda, quod ministerium fuit testimonium divinæ naturæ, cui sicut subditi ministrant Angeli : confortatio autem testimonium est humanæ naturæ, Ad 3.

[1] Cf. Matth. XII, 29.

propter hoc quod confortatio illa fuit congratulantis Christo in pugna : quia pugna passionis non convenit Christo, nisi secundum humanam naturam quæ passibilis fuit. Et iste est intellectus verborum Bedæ.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod diabolus nunquam secutus fuit Christum, nec unquam potuit aliquid in eum : sed in suis plena potestate persecutus est eum usque ad crucem, ita quod hoc quod dico *usque* teneatur exclusive : ita quod per crucem plenam potestatem persequendi suos amisit, quam ante habuerat. Per crucem enim potestas ejus diminuta fuit : ita quod tantam potestatem tentandi non habuit ut prius habuerat, sicut in tractatu de *casu diaboli* determinatum est.

Ad object. Tria quæ objiciuntur in contrarium, procedunt, et concedenda sunt. Et etiam concedendum est hoc, quod minoratio Christi ab Angelis, quæ fuit in passibilitate naturæ humanæ, nullam induxit in eo debilitatem vel pronitatem ad casum, sed perfectionem ostendit charitatis quam habuit ad hominem.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur de Antichristo, dicendum quod Angelum habebit custodem : erit enim creatura rationalis periculum habens ad casum : et ideo summe bonus Deus, qui semper contra malum ordinat bonum, non negabit ei Angelum custodem et præsidem.

Ad 1. Ad objectum contra per Damascenum, dicendum, quod suscipiet omnem actum Satanæ in perficiendo malo erectionis suæ contra Christum quam intendit : et ideo Angelus custodiens quantum ad revocationem illius mali, effectum in eo non habebit : ex hoc enim sequeretur diabolum in se non habere habitantem per malitiam obstinatam : habebit tamen effectum in aliis, et præcipue in hoc scilicet ne tot et toties cadat, quot et quoties caderet, si Angelum custodem non haberet.

Per idem solvitur Glossa super epist. I ad Thessal. iv, 3, et Daniel. xi, 37. A
Cum enim dicitur, quod possidebitur a diabolo in utero matris : non intelligitur, quod formetur vel creetur a diabolo in utero matris, sed potius, quod per incentiva vitiorum malæ matris et malorum alumnorum sive pædagogorum sibi a diabolo procuratorum, ad magna facinora disponatur, ad quæ impedienda non habebit in eo effectum custodia angelica : sed tamen non erit sine effectu custodiæ quantum ad ea de quibus dictum est.

Tria quæ in contrarium objiciuntur, Ad
concedenda sunt. Et ex ultimo eorum patet, quod falsa est opinio quorumdam antiquorum, qui dixerunt, quod primo in pueritia habebit Angelum custodem : sed ille cum proficiet malitia, derelinquet eum, et recedet ab eo.

MEMBRUM V.

Utrum homo semper custodiatur ab Angelo vel non [1] ?

Quinto quæritur, Utrum homo semper custodiatur ab Angelo, vel non ?

Videtur, quod non.

1. Bernardus in sermone 7 *super Cantica*, tractans illud Psalmi cxxxvii, 1 : *In conspectu Angelorum psallam tibi*, dicit sic : « Doleo proinde aliquos vestrum in sacris vigiliis gravi deprimi somno, nec cœli cives revereri, sed in potentia principum tamquam mortuos

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV. Quæst. 58, Art. 5. Tom. XXXIV.

apparere : cum vestra alacritate permoti ipsi vestris interesse solemniis delectantur. » Et ibidem infra : « Vereor ne nostram desidiam quandoque abominantes, cum indignatione recedant : et unusquisque nostrum sero incipiat dicere cum gemitu : *Longe fecisti notos meos a me : posuerunt me abominationem sibi*[1]. » Si ergo Angeli aliquando recedunt ab his quos custodiunt : ergo non semper custodiunt.

2. Adhuc, Isa. v, 5, super illud : *Auferam sepem ejus, et erit in direptionem :* Glossa dicit, *Sepem*, hoc est, auxilia Angelorum. Et ibidem in eadem Glossa tangitur illud quod est in Evangelio Nazaræorum, quod tempore passionis Domini auditæ sunt voces Angelorum in aere : Transeamus ab his sedibus. Ergo Angeli reliquerunt eos tunc, quos custodierant ante : non ergo semper custodiunt.

3. Adhuc, Jerem. LI, 9, super illud : *Curavimus Babylonem, et non est sanata : derelinquamus eam :* sic dicit Glossa magna marginalis, quæ incipit : *Curavimus Babylonem*, etc. : « Sunt medici sub magno medico Angeli Dei volentes animas nostras a vitiis curare : quos ipsi repellimus, dum consiliis eorum non acquiescimus : et illi videntes se perdere operam, ad invicem dicunt : *Derelinquamus eam.* » Et subdit Angelos dicere sic : « Tradita est nobis medicina a Deo, ut animam curemus humanam. Adjutoria et medicamina adhibuimus : contumax est, non vult observare quod dicimus, studium nostrum non sequitur effectus, abeamus unusquisque in terram suam, id est, ad domesticum et proprium negotium suum. » Ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Adhuc, Paulo infra in eadem Glossa : « Cave ne quando relinquat te medicus vel Angelus Dei : cave ne abscessio medici damnatio tua sit, ut irremediabilis nolentis cura. »

[1] Psal. LXXXVII, 9.

5. Adhuc, Infra, « Sæpe prudens medicus accedit ad languentem : et quantum ars patitur, industria medicinæ non cessat a curatione. Sed si ægritudo tanta sit, ut repugnet curationi : aut æger per impatientiam doloris contra faciat illi quod jubetur : relinquit eum desperans medicus, ne inter manus eius moriens, ipse medicus mortis reus esse videatur. Ne ergo inter sanctorum Angelorum manus moriamur, relinquunt nos desperantes et dicentes : Non est malagma imponere, neque oleum, neque alligaturam. » Ex hoc accipitur idem quod prius, scilicet quod non semper custodiunt, sed quandoque derelinquunt custoditos.

IN CONTRARIUM hujus est, Sed contra.

1. Quod dicit Bernardus in sermone 31 *super Cantica*, sic : « Angelus est qui in omni loco sicut sedulus quidem pedissequus animæ, non cessat sollicitare eam, et assiduis suggestationibus monere, dicens illud Psalmi XXXVI, 4 : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui :* et illud Psalmi XXVI, 14 : *Exspecta Dominum, viriliter age, et confortetur cor tuum, et sustine Dominum.* Ad Dominum autem dicit, Psal. XLI, 2 : *Quemadmodum desiderat scervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*, hoc est, anima mihi commissa in custodiam. »

2. Adhuc, Ibidem dicit Bernardus : « Discurrit Angelus inter dilectum et dilectam, vota offerens, referens dona. Excitat istam, placat illum. Interdum quoque (licet raro) repræsentat eos pariter sibi, sive hinc istam rapiens ad dilectum, sive huc illum adducens ad dilectam. »

3. Adhuc, De nemine desperandum est in via, ut dicit Augustinus : sed in via sumus dum vivimus : ergo dum vivimus, non est subtrahenda medicina medici : sed Angelus est medicus, et custodia medicina : ergo a nullo dum vivit subtrahitur custodia.

Quæst. Sed tunc habet locum quæstio beati Dionysii in *Cœlesti hierarchia* [1], Utrum scilicet de negligentia culpandi sint Angeli, si aliquando derelinquunt custodiendos, cum præpositi sint rectores hominibus.

Et videtur, quod sic : quia

1. Super illud Michææ, vi, 1 : *Surge, contende judicio adversus montes*, dicit Glossa : « Montes sunt administratorii spiritus, quibus commissa est procuratio humanarum rerum. Adversus hos jubetur contendere judicio : ut si illi montes vel colles inventi fuerint procurasse non bene populum : videatur ut vel culpa Dei sit, qui non idoneos præposuit : vel ipsorum Angelorum, si non egerint quæ ad officium eorum pertinebant : vel populi, qui bonis prælatis obedire contempserit. Et cum nec in Deo, nec in Angelis culpa possit inveniri, restat quod in populo inveniatur. » Ergo ex hac Glossa videtur quantum ad primam partem, quod Angeli arguantur negligentia : et quantum ad ultimam partem videtur, quod in solo homine inveniatur negligentia.

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, ubi præinductam movet quæstionem, sic concludit : « Non Angelorum rectas dominationes accusari oportet pro aliarum gentium in non existentes deos errore, hoc est,ad deos falsos aversione : quia gentes propriis inflexionibus ad idola vertuntur [2]. »

3. Adhuc, Numer. xxv, 4, super illud : *Tolle cunctos principes populi, et suspende eos contra solem,* dicit Glossa : « Si princeps, id est, Angelus commonuit, et locutus in corde meo fuerit, in quo meam conscientiam revocat a peccatis : et ego spretis ejus monitis et conscientiæ reticulo in peccato permansi, duplicabitur mihi pœna, pro contemptu monitorum, et commissione facinoris. »

Solutio. Dicendum, quod Angelus numquam recedit a custodito, nec umquam derelinquit hominem dum vivit : ita ut nullum effectum custodiæ faciat circa ipsum. Dicitur aliquando tamen derelinquere quantum ad illum effectum qui est conversio a peccato : quia illum videt, quod proficere non potest, contradicente illo qui custoditur. Et in hoc sensu loquitur Bernardus et Glossa super Jeremiam, ii, 9. Sed tamen facit quod potest, ad minus retinendo ne toties cadat, quoties caderet, si custodem non haberet, et ne ita in profundum cadat. Unde quantum ad illum effectum dicitur derelinquere, et non simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad omnes auctoritates pro prima parte inductas.

Ea autem quæ adducuntur in contrarium, concedenda sunt quantum ad illum effectum custodiæ, qui est retinere ne toties cadat, quoties caderet, si custodem non haberet.

Ad id quod ulterius quæritur, Si Angelus culpetur, ex negligentia? Ad

Dicendum, quod non : quia numquam negligens invenitur, semper enim facit quod in se est. Unde sicut medicus non arguitur qui nihil omittit de contingentibus, etsi non relevetur æger : ita nec Angelus culpatur, etiamsi non a peccato revocetur custoditus, quia nihil omittit de contingentibus.

Ad Glossam quæ est Michææ, vi, 1, dicendum, quod non loquitur de judicio quo judicetur vel arguatur Angelus : sed loquitur de judicio quo gravius damnatur custoditus, qui talis custodis monita contempsit. Et hoc patet ex fine ejusdem Glossæ, et ex Glossa quæ adducta est de Numeris, xxv, 4.

Et iste est etiam intellectus verborum Dionysii.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 9.

[2] Idem, Ibidem

MEMBRUM VI.

Utrum aliquid gaudii vel tristitiæ accrescat Angelis ex custodia [1] ?

Sexto quæritur, Utrum aliquid accrescat Angelis ex custodia ?

Et videtur, quod sic :

1. Videtur enim, quod accrescat eis gaudium et tristitia ex custodia. Dicitur enim, Luc. xv, 10 : *Dico vobis, gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Constat autem, quod ex profectu eorum quos custodiunt, gaudent. Ergo per oppositum de defectibus eorum tristantur : gaudium enim et tristitia in passionibus opposita sunt, et sunt nata fieri circa idem.

2. Adhuc, Isa. xxxiii, 7 : *Angeli pacis amare flebunt.* Ergo Angelis accidit tristitia : per oppositum ergo et gaudium.

Contra :

Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Miseria et felicitas in eodem esse non possunt simul. » Constat autem, quod Angeli beati sunt felices : tristitia autem ad miseriam pertinet : ergo tristitia non accidit Angelis beatis.

Juxta hoc quæritur de Angelo qui custodit præscitum ad damnationem æternam, utrum velit eum damnari, vel salvari ?

Videtur, quod vult eum salvari : quia ad hoc operam impendit ut salvetur : et constat, quod operam perdere non vult : ergo vult ut salvetur.

Contra :

Scit eum esse præscitum : ergo scit, quod Deus vult eum esse damnandum : si ergo ipse Angelus vult eum esse salvandum, tunc non conformat voluntatem suam voluntati divinæ : et hoc est inconveniens.

Ulterius quæritur, Si ex custodia accrescit eis aliquid in merito vel demerito ? Quæst. 2.

Et videtur quod sic.

1. Numer. xviii, 1 et seq., Glossa Hesychii super Origenem dicit sic : « Angeli trahuntur in judicium, utrum ex eorum negligentia vel ignavia tot lapsi sint, vel non ? » Si ergo ex negligentia vel ignavia habent demeritum, ex circumspectione et diligentia habebunt meritum : et sic ex custodia accrescit eis meritum et demeritum.

2. Adhuc, Numer. xxv, 3, super illud : *Initiatus est Israel Beelphegor* : dicit Glossa, quod « Angeli pro benefactis laudantur, et pro delictis culpantur. » Ex hoc sequitur idem quod prius.

3. Adhuc, Hesychius super Levitieum tractans illud Apostoli, I ad Corinth. vi, 3 : *Nescitis quoniam Angelos judicabimus*, dicit sic : « Erit inter homines et Angelos judicium : et forte judicabuntur Angeli cum Paulo, et conferentur laboribus et fructibus ejus, et Paulus forte invenietur aliquibus Angelis fortior. » Ergo videtur, quod sicut Paulus, ita et Angelus proficit in merito.

Contra : Sed contra.

Post præmium non est meritum nec status merendi : Angelus autem est in beatitudine, quæ præmium est : ergo statum merendi vel demerendi non habet.

Ulterius quæritur, Si unus Angelus bonus custodiens gentem unam vel hominem unum, propter custodiam contradicit alii Angelo bono alium custodienti? Quæst. 3.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XI, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 58, Art. 6, Partic. 1, 2, 3 et 4. Tom. XXXIV.

Et videtur, quod non : dicit enim Gregorius, quod sub Deo conformes habent voluntates Angeli. Ergo unus non contradicet alteri.

Sed contra. CONTRA :

1. Daniel. x, 13 : *Princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Et dicit Gregorius, quod princeps Persarum fuit bonus Angelus præpositus genti illi. Verba autem ista dixit Michael ad Daniel, qui etiam fuit bonus Angelus. Ergo in custodia unus bonus contradicit alii bono.

2. Adhuc, Ibidem, ỳ. 20 : *Nunc revertar ut prælier adversus principem Persarum*, contradicentem scilicet tuis precibus et meæ legationi. Ergo videtur, quod ex custodia in Angelis est contradictio et prælium.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum ad primo quæsitum, quod Angelis bonis non accidit gaudium et tristitia, secundum quod semper sunt in genere passionum : sunt enim confirmati in beatitudine, et spiritualis et intellectualis naturæ, quæ passionibus subjacere non potest.

Ad 1. AD ID quod ulterius objicitur de Evangelio Lucæ, xv, 10, dicendum, quod licet Plato dixerit, quod et tristitia et lætitia et hujusmodi passiones semper sint in genere passionum, et sint generationes sive actiones in sensibilem animam, secundum quod Aristoteles etiam in *Prædicamentis* passionem vel passibilem qualitatem dividit in inferentem et illatam, et in VII *Physicorum* dicit secundum hanc solam qualitatis speciem esse alterationem : tamen in hoc Platoni non consensit Aristoteles et alii Peripatetici : sed dixerunt gaudium verum esse et delectationem veram in operatione proprii et connaturalis habitus non impedita. Et hoc apparet in X *Ethicorum* expresse, ubi hoc dicit Aristoteles et probat. Et ibidem dicit Michael Ephesius, quod diffusio uniuscujusque naturæ et refloritio in operatione proprii et connaturalis habitus verum gaudium est et vera delectatio et jucunditas. Et ideo etiam Philosophus dicit in VII *Ethicorum*, quod cujus natura simplex est, omni simplici semper gaudet operatione, sicut Deus et Angelus.

Dicendum ergo, quod gaudium Angelorum dicitur diffusio naturæ angelicæ operatione, quæ sibi propria est secundum theophaniam et illuminationem descendentem a Deo in ipsum : et ideo dicuntur gaudere in conversione peccatorum et profectibus bonorum : quia hoc per illuminationes descendit in eos. Sed tunc non sequitur, si accidit eis tale gaudium, quod accidat eis tristitia, eo quod opposita sunt nata fieri circa idem : quia sicut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, tale gaudium et talis delectatio, non habent contrarium : quamvis gaudium et delectatio in genere passionum existentia, tristitiam habeant contrariam.

AD ALIUD dicendum, quod illa verba Isaiæ litteraliter exponuntur de nuntiis Ezechiæ missis ad Rabsacen, et ad alios duces regis Assyriorum, qui cum pacem quam quærebant, non invenerunt in ipsis, amare flebant. Allegorice autem exponuntur de bonis Prælatis, qui quotidie flent pro excessibus subditorum. Anagogice autem exponuntur de Angelis : et tunc non possunt intelligi de tristitia et gaudio in passionibus : sed quia in corporali visione vel imaginaria ad modum gaudentium vel ad modum flentium se habeant, sicut narrat Hieronymus in vitis Patrum de quodam Angelo, qui quemdam monachum peccato consentientem sequebatur complosis manibus et flens : et postea cum conversus esset a peccato monachus, ambabus manibus excepit eum Angelus ridens et gaudens.

ID QUOD in contrarium objicitur, procedit.

AD ID quod juxta hoc ulterius quæritur, dicendum quod Angelus præscitum custodiens, vult eum salvari : quia hoc Deus vult eum velle : et in hoc conformat voluntatem suam voluntati divinæ,

et ideo etiam custodiam non subtrahit. Et licet sciat eum esse damnandum, per custodiam tamen facit, quod minor est ejus damnatio, quo minus peccat, quam si non custodiretur. Finalem etiam voluntatem ejus sciens ad damnationem ejus, conformat voluntatem suam voluntati divinæ. Non enim sunt opposita ista, aliquem velle salvari propter curam commissam, et eumdem velle damnari propter finalem sententiam divinam et propter finalem impœnitentiam.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum eis accrescat meritum vel demeritum?

Dicendum, quod duplex est meritum, scilicet substantiale, et accidentale. Substantiale consistit in visione Dei, et fruitione quantum ad statum beatitudinis, in quantitate autem charitatis quantum ad virtutem merendi. Et hoc in Angelis bonis confirmatis non crescit, nec decrescit. Est etiam præmium accidentale et meritum similiter : et hoc quantum ad præmium est gaudere de multis bonis quæ fecit aliquis, vel de beatitudine multorum quos convertit et custodivit. Et hoc meritum continue crescit et decrescit in quibusdam. Quo enim plura bona fecit quis plures custodiendo, eo in pluribus gaudebit et Angelus et homo : et quo pauciora fecit, eo etiam paucioribus gaudebit. Et hoc modo non est inconveniens dicere, quod crescat in eis meritum ex custodia : et similiter accidentale præmium hoc modo crescit. Sed tunc non est dicendum, quod ex negligentia decrescit : quia Angelus bonus numquam negligens est, quod faciat quod in se est.

Ad id quod objicitur primo in contrarium de Hesychio super Origenem, dicendum quod loquitur ibi de judicio comparationis, quo scilicet judicatur homo custoditus ab Angelo : et justus condemnatur quando invenitur, quod ex incuria vel negligentia Angeli non peccaverit, sed ex electione voluntatis propriæ : et non loquitur de judicio quo judicetur Angelus.

Ad aliud dicendum, quod Angeli pro beneficiis laudandi sunt boni : sed iidem non possunt culpari de maleficiis, quia nulla sunt. Sed hoc quod additur, quod pro maleficiis culpantur : intelligitur de malis Angelis qui persuaserunt populo, quod Beelphegor, hoc est, idolo tentiginis initiaretur. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod sicut concorditer dicunt Augustinus, Gregorius et Origenes, termini populorum in beatitudine statuti sunt secundum numeros Angelorum, ut dicitur Deuter. xxxii, 8. Unde quidam sancti assumuntur in altiori hierarchia, quidam in media, quidam in infima. Et hoc modo Paulus quibusdam Angelis invenitur altior, quos transcendit in præmio. Et similiter est in aliis sanctis. Sed sicut dicit Hieronymus in sermone, *Cogitis me, o Paula et Eustochium* : « De sola matre Domini credendum est, quod exaltata sit super omnes choros Angelorum ad cœlestia regna. » Cujus causam reddit Anselmus in libro de *Conceptu virginali* dicens : « Decebat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo æqualem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, etc. » Quia ergo puritate vitæ et meriti omnes puritates excessit Angelorum, justum fuit ut dignitate beatitudinis exaltaretur super omnes choros Angelorum. Ad 3.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod intelligitur de præmio substantiali, et non accidentali. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod nec contradictio, nec prælium est inter Angelos ex custodia. Non enim contradicunt ista, populum esse liberandum propter preces Danielis et aliorum Prophetarum, et populum non esse liberandum ex eo, quod non adhuc sufficienter sit purgatus propter captivitatem : quod allegabat princeps Persarum contra Michaelem. Nec potest dici prælium, Ad quæst. 3.

cum talia referantur ad summam voluntatem Dei : et exspectatio sententiæ ejus concordia est quæ fit in Angelis. Et hoc est quod dicitur, Job, xxv, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus suis*, scilicet principibus. Et hoc patet per verba Gregorii ibidem sic dicentis : « Sublimes spiritus gentibus principantes, nequaquam pro injusta agentibus decertant : sed eorum facta juste judicantes examinant. Cumque uniuscujusque gentis culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium deducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur : quorum tamen omnium una victoria est, sui super se opificis voluntas summa : quam dum semper adspiciunt, quod obtinere nequeunt, nunquam volunt. Eosdem quoque angelicos spiritus decertare contra potestates aereas non ignoramus. » Recte ergo dicitur, quod Angeli contra se veniunt, quando subjectarum sibi gentium merita contradicunt.



TRACTATUS X.

DE HIERARCHIIS.

Consequenter quærendum est de his quæ tangit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Post prædicta superest cognoscere.* Ubi dicitur, quod in ordinibus Angelorum inveniuntur tria terna, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo insinuetur in eis impressa. Tria enim terna sunt tres hierarchiæ.

Gratia cujus quærenda sunt de hierarchia sex : quorum primum est, Quid sit hierarchia ?

Secundum, Quæ sit divisio hierarchiæ ?

Tertium, De ordinibus hierarchiarum.

Quartum, De theophania, et actibus hierarchicis, qui sunt illuminare, purgare, et perficere.

Quintum, De connexione et synagoga Angelorum.

Sextum, Utrum ordines manebunt post diem judicii, vel non ?

Quoad primum quæruntur tria juxta triplicem definitionem hierarchiæ.

QUÆSTIO XXXVII.

Quid sit hierarchia ?

Ad primum proceditur sic :

Dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* sic : « Est quidem hierarchia secundum me ordo divinus, et scientia, et actio, deiforme quantum possibile est similans, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens[1]. »

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

In eodem capite infra ponit aliam definitionem, istam scilicet, « Hierarchiam qui dicit, sacram quamdam universaliter declarat dispositionem, imaginem divinæ speciositatis in ordinibus et scientiis hierarchicis propriæ illuminationis sacrificantem mysteria, et ad proprium principium ut licet assimilatam. »

Antiqui tamen Magistri dederunt tertiam, istam scilicet, « Hierarchia est sacrarum et rationabilium personarum ordinata potestas, in subditis proprium retinens dominatum. »

MEMBRUM I.

De prima definitione hierarchiæ[1].

Contra primam istarum definitionum objicitur sic :

1. Ordo hierarchiæ est pars : et pars non ponitur in definitione totius : ergo male dicitur, *Hierarchia est ordo.*

2. Adhuc, Cum dicitur, *Hierarchia est ordo divinus* : aut intelligitur de ordine qui in Deo est, aut de ordine qui est a Deo. Si primo modo : non potest esse, ut dicit Augustinus, nisi ordo naturæ, quo alter scilicet sit ex altero, non quo alter prior altero : et secundum hoc unus Angelus esset ex alio, et una hierarchia ex alia : quod hæresis est. Si secundo modo : tunc intelligitur de ordine quo universitas ordinata est : et hoc non est verum : quia sic Deus omnia creavit in modo, specie, et ordine : et sic in omnibus rebus esset hierarchia : quod falsum est.

Si forte dicatur, quod *ordo* dicitur ibi ratio ordinis : tunc videtur esse imperfectus Dionysius, quia omnis ordo determinatur secundum prius et posterius : et non determinatur, secundum quam rationem prioris et posterioris ordinata sit hierarchia.

3. Adhuc, Cum dicitur, quod hierarchia est *ordo divinus, et scientia, et actio*, unumquodque istorum prædicatur in recto de hierarchia : ergo ordo est scientia, et ordo est actio : quod falsum est : ordo enim ut forma et ratio ponitur circa scientiam et actionem : et in tali habitudine constructionis, quæ secundum causam formalem est, non construitur rectus cum recto mediante verbo substantivo, sed rectus cum obliquo : ut dicatur, Hierarchia est ordo scientiæ et actionis : quia aliter non notaretur transitio et diversitas inter causam et causatum.

4. Ulterius objicitur de hoc quod dicit, *Scientia.* Unus solus est ordo Cherubin a plenitudine scientiæ denominatus : et non est idem definitivum communis et proprii : cum ergo scientia proprium sit unius ordinis, non debuit poni in definitione communi.

5. Adhuc, Cum dicitur, *Scientia* : aut intelligitur de scientia quæ est de scibili creato, aut de scientia quæ est de scibili increato. Si primo modo : cum illa pertineat ad cognitionem naturalem Angelorum, quæ secundum Augustinum, vespertina est cognitio, videtur quod secundum cognitionem vespertinam distinguerentur hierarchiæ et ordines : quod falsum est. Si secundo modo. Contra : Secundum scibile increatum omnes immediate ordinantur ad Deum : hierarchia autem dicit ordinem superioris et inferioris.

6. Adhuc, Hierarchia quantum est de vi nominis et compositione, non dicit nisi sacrum principatum : de perfectione autem principatus non est scientia, sed potestas et actio : ergo in definitione hierarchiæ male ponitur *scientia.*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 35, Art. 1. Tom. XXXIV.

7. Ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Actio*. Cum enim status patriæ magis sit determinatus quieti contemplationis, quam actioni : et hierarchia cœlestis sit secundum statum patriæ : videtur quod non convenienter ponitur actio in definitione hierarchiæ.

8. Adhuc, Quæcumque in hierarchiis ultima est, illa nihil agit, sed agitur ab aliis superioribus in generali : ergo in definitione hierarchiæ male ponitur actio.

9. Ulterius quæritur de hoc quod dicitur, *Deiforme quantum possibile est similans*. Deiforme enim aut dicit creatum quid, aut increatum. Si creatum : non potest esse ratio gloriæ : quia nihil creatum ratio gloriæ est. Si increatum : tunc non est deiforme, sed ipse Deus : et sic omni modo dicitur inconvenienter deiforme.

10. Adhuc, Anselmus et Boetius dicunt, quod similitudo est ex uno quod est in pluribus, est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas : sed nihil unum re est in Deo et Angelis : ergo nihil est ibi, quod est deiforme quantum est possibile similans : et sic male ponitur in definitione hierarchiæ.

11. Adhuc, Dionysius in eodem capite : « Interpretatio hierarchiæ est quantum est possibile similitudo ad Deum et unitas. » Quæratur ergo, Quomodo sit similitudo, et quomodo unitas? Et si forte dicatur, quod est unitas in consensione voluntatum, sicut dicit Apostolus, I ad Corinth. vi, 17 : *Qui adhæret Domino, unus spiritus est*. Hoc videtur parum esse : quia etiam hic in via multi per charitatem sic Deo uniuntur.

12. Adhuc, Hilarius in libro de *Essentia Patris et Filii* [1], dicit sic : « Voluntatis tantum inter Patrem et Filium hæretici mentientes unitatem, unitatis nostræ ad Deum utebantur exemplo, tamquam nobis ad Filium et per Filium ad Patrem obsequio tantum ac voluntate religionis unitis, nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis nobis proprietas communionis indulgéretur : cum et per honorem nobis datum Dei Filii, et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter et inseparabiliter unitis, mysterium veræ ac naturalis unitatis sit prædicandum. Ergo per sumptionem Eucharistiæ naturaliter est in nobis Christus, et sumus naturaliter secum unum : sicut ipse dicit, Joan. vi, 57 : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo*. Ex ex hac auctoritate ulterius videtur, quod sicut Christus est unum cum Patre, ita nos in Christi sacramento efficiamur unum : sicut dicitur, Joan. xvii, 21, ubi Christus dicit ad Patrem de Apostolis : *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum in sint*. » Si ergo talis unitas est inter Angelos et Deum, oportet quod aliquid essentiale Dei sit in Angelis, quod uniat eos : sicut in nobis sacramentum est unum, in quo Christus essentialiter est in nobis, et nos in ipso. I ad Corinth. x, 17 : *Unus panis, unum corpus multi sumus*, scilicet in Christo, *omnes qui de uno pane participamus*. Nihil autem talium est in Angelis. Ergo videtur, quod hierarchia eorum male definitur per talem unitatem.

13. Ulterius, Quæritur de ultima parte qua dicitur, *Et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens*. Ascensus enim ille non est secundum locum, sed secundum quantitatem et dignitatem gloriæ : secundum hoc ergo videtur, quod quælibet hierarchia potest exaltari continue : et sic media potest venire ad primam, et ultima ad mediam et primam : quod inconveniens est.

14. Adhuc, Quæritur cum dicitur, *Proportionaliter*, ad quid attendatur

[1] Vel, S. Hilarius, Lib. VIII de Trinitate (Nota edit. Lugd.)

proportio ? aut enim attenditur ad naturam, aut ad conatum, aut ad meritum. Non ad naturam : quia sic qui esset subtilioris essentiæ, et perspicacioris intelligentiæ, et liberioris arbitrii, esset de summa hierarchia : et sic Lucifer qui talem habuit naturam, fuisset de summa hierarchia : quod est contra Damascenum et Gregorium Nyssenum, qui dicunt, quod fuit unus de his qui terrestri ordini præerant. Si ad conatum notatur proportio : cum unus de media vel infima hierarchia continue crescat in tali conatu, et ponatur hoc posse fieri, ille de infima vel media hierarchia erit de superiori : quod falsum est. Si autem notatur ad meritum, idem sequitur : quia cum non habeant meritum nisi custodiæ, posset multiplicari meritum in inferiori plusquam in superiori, et sic ascenderet ad superiora : quod falsum est, quia gradus hierarchiarum immobiles sunt.

15. Adhuc, Objicitur contra totam definitionem simul. Non enim videtur esse hierarchia ordo divinus, scientia, et actio : sed potius videtur esse similitudo ad Deum, et unitas sciens et agens in modum Dei : dicit enim sic Dionysius in *Cælesti hierarchia* : « Interpretatio hierarchiæ est, quantum possibile est, similitudo ad Deum, et unitas, ipsum habens omnis sanctæ et scientiæ et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter quidem definiens, quantum vero est possibile, reformat, et suos laudatores, agalmata divina perficit, specula clarissima et munda, receptiva principalis luminis [1]. »

16. Adhuc, Magister Hugo de sancto Victore in *Commento*, dicit sic : « In eo quod illuminantur Angeli, fiunt gratiæ participes : in eo vero quod illuminant, efficiuntur potestatis consortes. » Et constat ex his modis hierarchia, quam perficit gratia ex officio et virtute et ministerio. Sed in definitione præinducta nulla fit mentio potestatis in hoc quod illuminat, nec mentio gratiæ, nec virtutis, nec ministerii. Ergo videtur penitus esse imperfecta.

17. Adhuc, Dionysius in *Cælesti hierarchia* dicit sic : « Hierarchia quidem inditæ claritatis est repleta, eamque iterum copiose in ea quæ sequuntur, est declarans secundum divinas leges [2]. » Ergo videtur, quod per refusionem claritatis in inferiora esset hierarchia definienda : et hoc non fit : ergo definitio est imperfecta.

Solutio. Antequam disputemus de secunda et tertia definitionibus, solvamus quæ objecta sunt contra istam, ne prolixitas objectionum generet confusionem.

Sciendum ergo, quod ista prima definitio datur per essentialia hierarchiæ. Est enim hierarchia totum potestativum : totum autem potestativum in suis partibus sic se habet, quod prima pars potestative clauditur in sequenti sive media, et media in ultima, sicut in II de *Anima* dicit Aristoteles, quod vegetativum est in sensitivo, et vegetativum et sensitivum in intellectuali, sicut trigonum est in tetragono. Et ideo etiam dicunt Dionysius et Boetius quod quidquid potest potentia inferior, potest potentia superior excellenter et eminenter, sed non convertitur. Et ita est in istis cum dicitur, *Hierarchia est ordo, et scientia, et actio* : ordo enim dicit hierarchiam secundum quoddam suæ potestatis : scientia autem dicit eam, determinando eam in qua est ordo sive potestas ordinis : actio autem dicit eamdem potestatem secundum complementum.

A Ad primum ergo dicendum, quod *ordo* dicitur duobus modis, scilicet ratio ordinis sive forma, et res ordinatæ. Secundum quod ordo dicit res ordinatas, sic

[1] S. Dionysius, Lib. de Cælesti hierarchia, cap. 3.

[2] Idem, Ibidem.

dicit Magister in libro II *Sententiarum*, dist. IX, cap. *Hic considerandum*, quod « ordo est multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo dono gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. » Et per hunc modum non ponitur ordo in definitione hierarchiæ, sed secundum quod est ratio vel forma ordinis in personis ordinatis.

Et ad hoc intelligendum, sciendum quod hierarchia secundum essentiam consistit in duobus consequenter ordinatis, sicut dicit Hugo de sancto Victore in *Commento*, scilicet in participatione gratiæ illuminationis, et in effusione ipsius super inferiora. Ad participationem autem illuminationis tria exiguntur, scilicet conversio ad principium illuminationis. Et hanc conversionem dicit *ordo* : nisi enim ordinetur ad principium illuminationis, non accipiet illuminationem. Secundum est receptio luminis. Et hoc dicit *scientia* : scientia enim non est nisi receptum lumen ab illuminatore. Tertium est effusio luminis in inferiores. Et hoc dicit *actio* : sicut enim scientia acta est in ipso per illuminatorem primum, ita agit eam in inferiori per infusiones illuminationis : et in hoc consistit perfectio hierarchiæ sive actus hierarchiæ.

Et quod ita sit, accipitur ex verbis Dionysii in *Cœlesti hierarchia*. Dicit enim : « Est unicuique hierarchiam sortientium perfectio, hoc est, secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere, et omnium divinius, ut eloquia aiunt, Dei cooperatorem fieri, et ostendere divinam in seipso actionem secundum quod possibile est relucentem. Utpote quoniam ordo hierarchiæ est, quosdam quidem purgari, quosdam vero purgare : et quosdam quidem illuminari, quosdam vero illuminare : et quosdam quidem perfici, quosdam vero perficere [1]. » Ex hoc accipitur, quod *ordo* in definitione hierarchiæ dicit rationem ordinationis et conversionis ad primum principium illuminationis, et consequenter ad illuminabilia inferiora : *actio* autem dicit perfectionem secundum acceptam illuminationem, quæ est actio acta ab illuminatore post illuminatum secundum proximum illuminatori primo, et consequenter dicit effusionem luminis super inferiores : in quo efficitur Dei cooperator. Et hoc expressius habetur ex verbo Dionysii in fine cap. 3, ubi sic dicit : « Unusquisque hierarchiæ dispositionis ordo secundum propriam analogiam reducitur ad divinam cooperationem, illa perficiens gratia et Deo data virtute, quæ divinitati naturaliter et supernaturaliter insunt, et ab ea superessentialiter acta in inferiores, et ad possibilem Deum diligentium animorum imitationem hierarchiæ manifestata. » Sensus est, quod illuminati a Deo deducuntur ad Dei cooperationem in hoc, quod sicut sunt illuminati a Deo, ita illuminant alios et perficiunt per gratiam et virtutem datam eis a Deo.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod iste ordo habet rationem prioris et posterioris respectu diversorum. In hoc enim quod dicit conversionem ad primum illuminatorem, illuminator est primus, et illuminatus est secundus. In hoc autem quod dicit effusionem illuminationis, illuminatus est secundus, et in quem effudit illuminationem, est ultimus sive postremus.

Et si quis objiciat, quod æque potentes sunt, qui sunt in una hierarchia : dicendum, quod non intendit illam æquipotentiam, nisi in actu hierarchico, et non in aliis.

Ad 3. Ad hoc autem quod objicitur, quod *scientia* et *actio* deberent cadere oblique in definitione, dicendum, quod utrumque potest fieri. Si enim dicatur ordo formaliter : tunc constat, quod est ordo scientiæ et actionis. Si autem dicatur secundum quod est ratio vel forma

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

ordinis in personis ordinatis : tunc ordo est ordinata potestas, et ordinata scientia, et ordinata actio in acceptione illuminationis et transfusione : et ita considerat Dionysius.

Ad 4. Ad id quod ulterius quæritur de *scientia*, dicendum quod aliter sumitur scientia in definitione hierarchiæ, et aliter quando est proprium ordinis qui dicitur *Cherubin*. In definitione enim hierarchiæ sumitur scientia generaliter pro qualibet illuminatione a verbo descendente per theophanias in intelligentiam angelicam, et ab ipsa intelligentia angelica transfusibilem super alios Angelos inferiores : quæ non est de scibili increato tantum, sed etiam de aliis quæ Angelis revelantur. Sed Cherubin denominatur a dono scientiæ specialis, quæ est de scibili increato.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod *scientia* dicitur ibi de quocumque scibili, quod per theophanias accipitur a Verbo : et ideo pertinet ad cognitionem matutinam, quia cognitio in Verbo matutina est : et ideo hierarchiarum distinctio est secundum cognitionem matutinam, non vespertinam.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod intentio nominis dupliciter capi potest, scilicet per compositionem, et per significatum : compositio enim potius dicit modum significandi, quam significatum. Si accipiatur per compositionem : tunc verum est quod probat objectio : componitur enim nomen hierarchia a ἱερὸν, quod est *sacrum* : et ἀρχή, quod est *principatus* : et hoc modo de perfectione ejus sunt potentia et actio principaliter. Sed quia potentia et actio determinantur et sunt circa scientiam per illuminationem theophaniæ acceptam, propter hoc de essentialibus hierarchiæ ponitur etiam scientia.

Ad 7. Ad hoc quod ulterius quæritur de hoc quod dicit, *Actio*, dicendum, quod duplex est actio : simplex quidem, et composita. Simplex est, quæ simplicis naturæ est in unum reductæ : et de hac dicit Aristoteles in VII *Ethicorum*, quod si cujus natura simplex est, una et simplici gaudet operatione : et delectatio in gaudio illo non habet contrarium. Et talis actio magis competit beatitudini et quieti : talis enim actio intelligentiæ est in contemplatione theorematum, quorum veritas perspicuæ demonstrationis est, et in influentia contemplationis ejusdem super alios : ut in inferioribus fiat, quod in superioribus jam factum est : et sic inferiores per medios, et per medios in summum hierarchiæ lumen actione thearchica reducuntur. Est etiam actio composita quæ cum motu est, de qua dicit Auctor *sex principiorum*, quod « omnis actio in motu, et omnis motus in actione firmatur. » Et hoc repugnat statui quietis et contemplationis.

Ad aliud dicendum, quod ultima hierarchia est humana : et hæc nihil agit in aliam inferiorem hierarchiam, quia inferior nulla est. Tamen quia personæ in eadem hierarchia existentes, ordinatæ sunt secundum gradus prælationis et subjectionis, una persona agit in aliam transfusione luminis perceptæ : et ideo in definitione generali hierarchiæ ponitur actio. Ad

Ad aliud dicendum, quod *deiforme* dicit creatum formatum ad similitudinem formæ Dei proportionaliter : dicit enim habitum scientiæ formatum ad similitudinem scientiæ divinæ, eo quod lumine divino perficitur : et dicit actionem quæ supernaturaliter et superessentialiter est in Deo : et est in Angelo proportionaliter ad similitudinem Dei participative, hoc modo, quod sicut Deus lumen quod in ipso est et essentiale sibi est, agit in alium transfundendo : ita participans lumen illud, agat participatum sibi lumen in alium sibi inferiorem, illuminando et communicando sibi lumen perceptum, et sic reducat eum in lumen divinum, ut sic perficiat ipsum. Ad

Ad aliud dicendum, quod similitudo duplex est, scilicet rei, et habitudinis. Similitudo rei, est rerum differentium Ad

eadem qualitas. Et de hac loquuntur Boetius et Anselmus. Et talis similitudo non est inter creatorem et creaturam. Similitudo habitudinis est, sicut cum dico, Sicut se habet rector navis ad navem, ita rector civitatis ad civitatem : uterque enim regit arte, non sorte, quamvis non eadem arte ambo regant. Et talis similitudo est inter creatorem et creaturam : quia sicut Deus per theophanias transfundit mundissimum et clarissimum lumen in subjectam creaturam, ita participans illud lumen Angelus, transfundit in alium : et sicut theophaniam percipiens Angelus, agalma, hoc est, imago et similitudo divini luminis efficitur participatione theophaniæ, ita inferior Angelus illuminatus a superiori, ejusdem luminis efficitur agalma per illuminationem in se transfusam ab Angelo. Et hoc est quod dicitur, Job. xxv, 3 : *Numquid est numerus militum ejus ? Et super quem non surgit lumen ejus ?* Ac si dicat : Quamvis innumerabilis sit numerus militum ejus, tamen nullus ex omnibus est, super quem non oriatur et manifestetur lumen theophaniæ, quæ procedit ab ipso. Et in hoc hierarchia est deiforme similans.

Ad 11. Ad aliud dicendum, quod jam patuit in quod est similitudo : quia, ut dicit Aristoteles in X *Metaphysicorum*, quod unum in qualitate facit simile, et unum in quantitate facit æquale, et unum in substantia facit idem : ita dicimus, quod unum in proportione similitudinis facit analogicam unitatem, quæ a Dionysio in præinducta definitione dicitur *unitas* : nec vocatur ibi unitas consensionis voluntatum et charitatis, qualis est inter Deum et Sanctos.

Ad 12. Ad dictum Hilarii dicendum, quod Hilarius condemnat hæreticos et Arianos : quia inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum non dicebant esse unionem, nisi consensus voluntatum : et negabant unitatem ejusdem essentiæ, qua Pater est in Filio, et Filius in Patre, et uterque in Spiritu sancto. Reprehendit etiam exemplum quod inducebant, scilicet quod inter nos et Deum non esset nisi unio consensus voluntatis : cum inter nos et Deum etiam sit alia unio, quæ est ex conformitate naturæ humanæ assumptæ in personam Filii, quam ostendit duplex sumptio sacramenti. Spiritualis enim sumptio ostendit unionem quæ est ex consensu voluntatum et charitatis. Sacramentalis autem sumptio, per quam Christus in utraque natura est in nobis, ostendit unionem quæ est ex conformitate naturæ assumptæ. Et hoc et non amplius intendit dicere Hilarius : et confirmat per illud quod inductum est de Joanne, vi, 57, et per illud quod inductum est de Joanne, xvii, 21.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod ascensus ille notatur ad claritatem illuminationis, ad quam continue proficit illuminatus quantum sibi possibile est ex naturali potestate, sic enim omnes Angeli proficiunt : et non notatur profectus ad gradum dignitatis, secundum quem distinguitur hierarchia : et ideo distinctio hierarchiarum manet inviolata et immobilis. Ad 13.

Ad aliud dicendum, quod proportionatur simul ad naturam et ad conatum : quia qui subtilioris est essentiæ et perspicacioris intelligentiæ, majorem habet conatum. Sed conclusio non sequitur propter hoc : quia ascensio non est ad gradum distinctionis hierarchiæ, ut dictum est, sed ad modum participationis theophaniæ, quæ per illuminationem a superioribus transfunditur in inferiores. Ad 14.

Ad id quod ulterius contra totam definitionem objicitur, dicendum quod Dionysius cœlestem hierarchiam determinat, secundum quod comparatur ad supercœlestem thearchiam secundum causam efficientem, formalem, et finalem. Et secundum causam efficientem dicit, quod ipsum Deum habet ducem scientiæ et actionis : secundum causam formalem et exemplarem dicit, quod est deiforme quantum est possibile similans : secundum causam finalem dicit, quod in ipsum Ad 15.

est proportionaliter ascendens, sicut quælibet res proficit et ascendit in suum finem ultimum, qui est suum bonum et optimum.

Ad 16. Ad aliud dicendum, quod in hierarchia perficitur gratia illuminationis : et virtus quæ est ultimum potestatis, intelligitur in ascensu ad deiforme. Officium autem quod est congruus actus personæ, ut dicit Tullius, intelligitur in actione secundum se. Ministerium autem intelligitur in actione secundum quod terminatur ad eum secundum quem agit illuminationem perceptam. Et sic omnia quæ dicit Magister Hugo, implicite intelliguntur in definitione præinducta.

Ad 17. Ad ultimum dicendum, quod refusio in inferiores expresse intelligitur in actione deiformi : et hoc inducitur in præinducta definitione : et ideo definitio perfecta est et quælibet, ut dicit Dionysius, suos phiasotas, hoc est, subjectos per transfusionem illuminationis perceptæ, facit agalmata divina et specula munda et clarissima, in quibus munde et clare resultat lumen divinum.

MEMBRUM II.

De secunda definitione hierarchiæ [1] ?

Secundo quæritur de secunda definitione quæ est hæc : « Hierarchiam qui « dicit, sacram quamdam universaliter « declarat dispositionem, imaginem di- « vinæ speciositatis in ordinibus et scien- « tiis hierarchicis propriæ illuminationis « sacrificantem mysteria, et ad proprium « principium ut licet assimilatam. »

1. Quæritur ergo primo de hoc quod dicit, *Sacram quamdam universaliter declarat dispositionem* : cum enim dicitur, *Sacram quamdam*, infinitum est et vagum quod dicitur, et non determinatum : per infinitum autem et vagum nihil definitur et determinatur : ergo hoc modo hierarchia non debuit definiri.

2. Adhuc, *Dispositio* non est nisi situs vel qualitatis : dicit enim Philosophus in *Sex principiis*, quod dispositio est quædam partium ordo secundum differentias loci vel situs : situs autem in Angelis non est, quia non sunt corporales : ergo per talem dispositionem angelica hierarchia non debuit definiri.

Si forte dicatur, quod situs est ibi dispositio qualitatis, secundum quod una species qualitatis est dispositio vel habitus. Contra hoc est, quod dispositio sic est imperfectum quid, sicut natura disponitur ad formam, et est imperfecta ad illam.

3. Adhuc, Videtur male dicere cum dicit, *Universaliter quamdam declarat dispositionem* : hoc enim significare videtur multitudinem declarantium : cum, sicut dicit Philosophus in VII *primæ philosophiæ*, ea quæ ponuntur in definitione, ponuntur in ea ut unum, et non ut multa.

4. Adhuc, Inconvenienter dicitur, quod nomen *hierarchiæ* declarat definitionem : cum potius e converso definitio declaret nomen, quam nomen definitionem.

5. Adhuc quæritur, Quare potius dicatur, *Divinæ speciositatis*, quam divinæ bonitatis, vel potentiæ, vel veritatis.

6. Adhuc, Cum in definitione præhabita posuerit ordinem, scientiam, et actionem, quare hic facit mentionem de ordinibus et scientiis et potentiis hierarchicis, et tacet de actione ?

7. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, *Imaginem*. Dicit enim Augustinus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 35, Art. 2. Tom. XXXIV.

in sermone de *imagine*, quod ubi imago, continue similitudo : sed non ubi similitudo, continue imago. Et causa dicti est, ut ipse dicit, quod imago dicit expressam et plenam similitudinem : similitudo autem non. Unde Hilarius in libro X de *Trinitate* dicit, quod « imago est rei ad rem coæquandam et imaginandam species indifferens : » talem autem similitudinem plenam et expressam Angeli non habent cum divina speciositate : ergo videtur, quod male dicatur, *Imaginem divinæ speciositatis*.

8. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, *Propriæ illuminationis sacrificantem mysteria*. Non enim proprium est, quod aliunde est habitum : sed in præhabita definitione ex verbis Dionysii, determinatum est quod illuminationes Angelorum sunt inditæ eis a Deo : ergo non sunt propriæ.

9. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit sic : « Est unicuique hierarchiam sortientium perfectio, hoc est, secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere : et omnium divinius, ut eloquia aiunt, Dei cooperatorem fieri, et ostendere divinam in seipso actionem secundum quod possibile est relucentem. Utpote quoniam ordo hierarchiæ est quosdam quidem purgari, quosdam vero purgare : et quosdam quidem illuminari, quosdam vero illuminare : et quosdam quidem perfici, quosdam vero perficere [1]. » Quæratur ergo, quare hic facit mentionem de illuminatione, et non de purgatione vel perfectione?

10. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, *Sacrificantem mysteria : mysteria* enim in Græco, Latine sonat *occulta* : occulta autem illuminationi non conveniunt, sed manifesta : videtur igitur, quod potius deberet dici, Propriæ illuminationis sacrificantem manifesta, quam mysteria.

11. Adhuc quæritur, Per quem modum sacrificat ? Sacrificia enim sacra efficiuntur per hoc, quod Deo offerunt, et sic de non sacro fit sacrum : illuminationes autem non efficiuntur sacræ per hoc, quod ad Deum referuntur : sed potius sacræ sunt per hoc, quod in theophaniis a sacratissimo lumine descendunt : hierarchia ergo angelica non sacrificat mysteria illuminationum, sed sacratis utitur.

12. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, *Ad proprium principium ut licet assimilatam*. Si enim per principium intelligitur Deus : ille non est proprium principium, sed commune omnibus : proprium enim est, ut dicit Donatus, quod uni soli convenit.

13. Adhuc, Omnibus licet et omni modo assimilare se illuminationi divinæ : non ergo deberet dicere, *Ut licet* : quia hoc videtur specialem quemdam et coarctatum modum liciti ponere.

Solutio.

Solutio. Dicendum quod prima definitio de qua jam habitum est, data est per essentialia hierarchiæ : et colligit ea quæ hierarchiam essentiant, quæ sunt ordo, scientia, et actio. Ista autem data est per comparationem exempli ad exemplar : quia sicut thearchia in qua supercœlestis hierarchia est, ordine sive dispositione sacra diffundit illuminationes, quibus purgat, illuminat, et perficit inferiora, et ad se reducit : ita imago et exemplum ejus est angelica hierarchia, ejusdem pulchritudinis dispositionem et speciositatis a Deo accipiens, et super inferiores diffundens. Et per hoc patet differentia inter primam definitionem, et secundam.

Ad 1.

Ad id ergo quod contra istam objicitur primo, dicendum quod verum est, quod *sacram quamdam dispositionem* dicit indeterminatum et vagum secundum se acceptum, sicut aliquis homo vagum dicit in homine : sed hic non ponitur ut vagum, sed per adjuncta determina-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

tum. Quando enim additur, *Propriæ illuminationis sacrificantem mysteria* : tunc determinatur, et sic efficitur definitum, quia sic habet definitum intellectum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod *dispositio* generaliter accipitur : et tunc dicitur dispositum, quod per rationem congruam est ordinatum : sicut dicimus mundum sapientia divina dispositum, et sermonem ratione sive rationabiliter dispositum, quando bene est ordinatus, et optima ratione probatus, et coloribus rhetoricis sufficienter ornatus. Et pro tali dispositione sive ordinatione ponitur in definitione hierarchiæ, quæ ordinata potestas est personarum intellectualium in ordinibus et scientiis et actibus hierarchicis : et non accipitur in speciali significatione, ad quam contrahitur in situm et qualitatem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ea quæ ponuntur in definitione, ponuntur ut unum, et non ut plura : quia omnia præcedentia ante ultimum, sunt in ratione potentiæ et generis : et illud solum in ratione actus ad quem determinantur potentiæ et communitates omnium aliorum ad esse specificum : et hunc ordinem multorum ad unum significat, quando dicit, *Universaliter quamdam.*

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Philosophus, nomen implicite dicit ea quæ sunt in definitione : et definitio explicite dicit ea quæ sunt in nomine. Et hoc tangit cum dicit, quod hierarchia declarat definitionem : et in quo declaret, ostendit explicando definitionem.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod speciositas in spiritualibus proprie dicit fulgens et pulchrum in intellectu : et quia illuminatio proprie est hoc quod fulget in intellectu, propter hoc dicit potius, *Propriæ illuminationis sive speciositatis*, quam bonitatis, vel potentiæ : bonitas enim et potentia attributa communia sunt divinæ operationis, in qua bonitas movet, potentia agit, et scientia ordinat : quibus non ita proprie convenit speciositas sive pulchritudo, sicut illuminationi sapientiæ quæ fulget in intellectu. Unde, Sapient. vii, 29, dicitur de sapientia : *Hæc est speciosior sole, et super omnem dispositionem stellarum : luci comparata, invenitur prior.*

Ad aliud dicendum, quod sicut prædictum est, hæc definitio datur per comparationem exempli ad exemplar : hæc autem comparatio non fit nisi in ordine et scientia et illuminatione : per actionem autem hierarchia comparatur ad inferiora, et non ad exemplar primum : et ideo tacet hic de actione. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod *imago* dupliciter potest accipi, scilicet secundum derivationem secundum quod Grammaticus dicit, quod imago dicitur ab *imitor, aris* : et imago sic dicta dicitur quasi imitago : et sic omne quod imitatur aliquid sive in toto, sive in parte, dicitur imago ejus : et sic ponitur in definitione hierarchiæ. Si autem accipiatur secundum intentionem proprii significati, sic est expressa et perfecta similitudo, qualis est inter patrem et filium, non inter Angelos et Deum : et in hac significatione non ponitur in definitione hierarchiæ angelicæ. Ad 7.

Ad aliud dicendum, quod illuminatio non dicitur propria, eo quod ex propriis sit habita secundum causam : sed quia proprio ordini hierarchico est appropriata, et sic per causam indita est a Deo, et propria, quia proprio ordini hierarchico appropriata. Ad 8.

Ad aliud dicendum, quod ordo quidem divinus est, ut dicit Dionysius, in tribus actibus hierarchicis : sed tamen specialiter facit mentionem de illuminatione, quia illa specialis est, et per illam perficiuntur alii, ut dicit Dionysius. Per hoc enim quod illuminatur quis, purgatur a dissimilitudinis sive privationis luminis habitu, et ponitur ut speculum in similitudinem et formam luminis theophaniæ in descendentis illuminatione in ipsum. Et quia hoc lumen propria virtute convertit et reducit eum Ad 9.

qui illuminatus est in primum principium et fontem luminis et sic perficit ipsum, propter hoc etiam perfectio fit per illuminationem, ut dicit Dionysius.

Ad 10. Ad aliud dicendum, quod mysteria dicuntur, eo quod in excellentissima luce deitatis et inaccessibili nobis sunt abscondita, in qua, ut dicit Augustinus, mentis humanæ invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. Unde ista non sunt opposita, mystica esse in primo fonte lucis quæ nos excellit et omnem creatum intellectum, et manifesta fieri per illuminationem descendentem in nos vel Angelos nobis proportionatam secundum intellectum.

Ad 11. Ad aliud dicendum, quod aliud est sacrum esse, et aliud est sacrificare. Illuminatio bene sacra est per hoc, quod descendit a sacratissimo lumine : sed sacrificatur per hoc, quod ab Angelis in idem lumen refertur et offertur, et sic in suum principium ordinatur : sic enim dicit Dionysius in capite primo *Cœlestis hierarchiæ*, quod « omnis Patre moto manifestationis luminum processio in nos optime ac large proveniens, iterum ut vivifica virtus restituens nos replet et convertit ad congregantis Patris luminis unitatem et deificam simplicitatem [1]. »

Ad 12. Ad aliud dicendum, quod licet Deus sit principium omnium generaliter, tamen per rationem idealem hujus vel illius efficitur proprium. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « alia ratione facit hominem, et alia ratione facit equum. » Et ita per rationem idealem hujus theophaniæ efficitur proprium principium hujus vel illius : et sic per lumen acceptum assimilatur proprio principio, et non communi.

Ad 13. Ad ultimum dicendum, quod, *ut licet*, dicit ibi possibilitatem et facultatem, quam quisque Angelus habet ex naturalibus, subtilitate scilicet essentiæ, et perspicacitate intelligentiæ : quia secundum virtutem illorum accipit illuminationem vel majorem vel minorem. Et hoc est quod dicitur, Matth. xxv, 15 : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Et Horatius in Arte poetica :

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

MEMBRUM III.

De tertia definitione hierarchiæ [2].

Tertio, Quæritur de tertia definitione quæ a quibusdam antiquis posita est, quæ talis est : « Hierarchia est sacrarum « et rationabilium personarum ordinata « potestas, in subditis proprium retinens « dominatum. »

1. Et objicitur primo de hoc quod dicit, *Ordinata potestas*, et non facit mentionem de scientia et actione, quæ essentialia sunt hierarchiæ : et sic videtur definitio diminuta.

2. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicitur, *Sacrarum et rationabilium personarum*. Est enim ecclesiastica hierarchia non diminuta ratione in personis non sacris, et tamen rationabilibus, sicut in Episcopis, præpositis, decanis, et aliis gradibus Ecclesiæ : non ergo deberet poni in communi definitione, *Sacrarum et rationabilium personarum*.

3. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicitur, *In subditis proprium retinens dominatum*. Videtur hoc esse contra intentionem Christi, qui primo posuit hierarchas Apostolos, et interdixit eis

[1] S. Dionysius, Liber de Cœlesti hierarchia, cap. I.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 35, Art 3. Tom. XXXIV.

dominatum. Luc. xxii, 25 et 26 : *Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic : sed qui major est in vobis, fiat sicut minor : et qui præcessor est, sicut ministrator.* Ergo in definitione hierarchiæ non debet poni, *Retinens dominatum*, sed retinens ministerium.

4. Adhuc, Sicut in antehabitis probatum est, hierarchia dicit exceptionem illuminationum a superiori, et refusionem in inferiora, et sic dicit duas comparationes : unam ad superius, et alteram ad inferius. Ista autem definitio non facit mentionem nisi de altera, quæ est ad inferius. Ergo est imperfecta.

5. Adhuc, Cum multa sint dona a quibus denominantur ordines Angelorum, quare definitur potius hierarchia a dono Dominationum, quam a dono Principum et Potestatum, vel ab aliorum aliquo ?

6. Adhuc, Cum unius rei unum sit esse, quod dicit definitio, videtur quod hierarchiæ non debet esse nisi una definitio : unde veniunt ergo tres positæ ?

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Ad primum dicendum, quod hæc definitio data est de substantia hierarchiæ secundum totum, et non secundum partes : substantia autem hierarchiæ est ordinata potestas : et hic ordo attenditur in modo percipiendi illuminationes et transfundendi eas super inferiores : scientia autem et actio partes essentiales sunt, ut in primo membro de prima definitione determinatum est : et ideo ubi totam substantiam hierarchiæ posuit, non debuit facere mentionem de partibus.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod *rerum sacrarum* non dicitur propter hoc, quod personæ in quibus est hierarchia, sint sacræ : sed dicitur propter hoc, quia ordinata potestas talium personarum secundum sacra est distincta.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod est dominium tyrannicum, quod gentium dominium vocatur, et est ad oppressionem subditorum et hoc interdicitur Apostolis. Et est dominium, quod causatur ex multorum et pulchrorum bonorum spiritualium possessione, ut dicit Dionysius, ex quibus aliquis superponitur aliis, et efficitur talis superpositionis incessanter appetitivus, ut dicit Dionysius, et contentiva virtute efficitur inferior contentivus et provisivus. Et hoc dominium non interdicitur hierarchis : sed interdicitur exemplo Christi. Joan. xiii, 13 : *Vos vocatis me : Magister, et Domine : et bene dicitis, sum etenim.* Hoc enim pertinet ad superpositionem hierarchiæ, ut scilicet in bonorum possessione omnibus deterior sit, et contentiva virtute inferiores valeat continere : et bona quibus eminet, inferiores per illuminationes continue transfundat, et sic eosdem suæ dominationis incessanter appetitivos faciat, et per hunc modum removeat eos a servilibus, quæ scabellari subjectione affectibus animæ tamquam pedibus sunt conculcanda.

Ad AD ALIUD dicendum, quod comparatio ad superius in acceptione illuminationum, importatur in ordine, cum dicitur, *Ordinata potestas.* Ordo enim est inter prius et posterius : et non potest refundi in subjectos ordinata potestate, nisi quod prius a principio illuminationum acceptum.

Ad AD ALIUD dicendum, quod dominatio a qua denominantur Dominationes, superpositionem dicit causatam a possessione pulchrorum et verorum bonorum generaliter : et ideo convenit omnibus hierarchiis in communi, et ponitur in generali definitione hierarchiæ. Alii autem ordines denominantur a donis specialibus, quæ non omnibus conveniunt, et ideo in generali definitione hierarchiæ poni non possunt.

Ad AD ULTIMUM dicendum, quod licet unius rei unicum sit esse, tamen illius consideratio secundum modos quos habet in eo quod est, est plures. Et si consideratur esse illud in essentialibus,

sic datur definitio prima. Si autem consideratur in comparatione exempli ad exemplar, sic datur secunda. Et si consideratur secundum id quod est, sive secundum totum substantiam, sic datur tertia.

QUÆSTIO XXXVIII.

De divisione hierarchiæ.

Deinde, Quæritur de ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. 1, ubi sic dicit : « Inveniuntur in istis ordinibus tria terna « esse, et in singulis tres ordines, ut « Trinitatis similitudo in eis insinuetur « impressa. Unde Dionysius tres ordines « Angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres supe« riores, tres inferiores, et tres medii. « Superiores sunt Seraphin, Cherubin, « Throni. Medii, Dominationes, Virtu« tes, Potestates. Inferiores, Principa« tus, Archangeli, Angeli. » Et sunt verba Dionysii in *Cœlesti hierarchia*[1], ubi sic dicit Dionysius : « Omnis theologia cœlestes essentias novem vocavit manifestativis cognominationibus. Has divinus noster sanctus perfector (Paulus scilicet qui raptus est in tertium cœlum, et ibi dicitur vidisse quod Dionysius descripsit in *Cœlesti hierarchia*) in tres segregat dispositiones. »

Gratia ergo hujus quæritur hic de divisione hierarchiæ. Et quæruntur duo, scilicet de divisione hierarchiæ in communi, et de divisione hierarchiæ in speciali angelicæ, quia de illa intendimus.

MEMBRUM I.

De divisione hierarchiæ in communi[2].

De divisione hierarchiæ in communi sic objicitur :

1. Dicitur communiter ab antiquis, quod hierarchia triplex est, scilicet supercœlestis quam dicunt esse divinam, hierarchia cœlestis quam dicunt esse angelicam, et subcœlestis quam dicunt esse humanam sive Ecclesiasticam.

Videtur autem, quod illa quæ dicitur *supercœlestis* nulla sit : habitum est enim in prima definitione hierarchiæ, quod dicit Dionysius, quod « hierarchia Deum habet omnis scientiæ et actionis ducem : » divina autem hierarchia nullum habet ducem scientiæ et actionis, sed dux est aliorum : ergo supercœlestis sive divina hierarchia non est hierarchia.

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit sic : « Hierarchia est deiforme quantum possibile similans, et ad inditas

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 6.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis. Tract. IV, Quæst. 36, Art. 1. Tom. XXXIV.

ei divinitus illuminationes in Dei similitudinem proportionaliter ascendens [1]. » Deo nullæ illuminationes sunt inditæ, quia quod inditum est, ab alio acceptum est : et in Deo nihil est altius ascendens, quia in summo est. Ergo in Deo non videtur esse hierarchia : et sic nulla videtur esse supercœlestis hierarchia sive divina.

3. Adhuc, Nulla videtur esse *subcœlestis* : dicit enim Alexander in libro de *Motu cordis*, quod anima humana illuminationum quæ sunt a primo, ultima relatione est perceptiva. Post ultimam autem non est aliquid in quod transfundatur illuminatio. Cum ergo substantiale sit hierarchiæ, quod illuminationem perceptam transfundat in aliud, et humana non habeat in quod transfundat, videtur humana hierarchia non esse hierarchia.

Solutio Ad 1 et 2. SOLUTIO. Dicendum, quod *hierarchia* potest accipi secundum definitionem essentialem quæ paulo ante disputata est : et potest accipi secundum nominis compositionem. Si primo modo accipiatur, et accipiatur in omnibus essentialibus differentiis per quas definita est : tunc procul dubio illa quæ dicitur *supercœlestis* sive divina, non dicitur hierarchia proprie loquendo. Si autem secundo modo accipiatur : tunc hierarchia non est nisi sacra et ordinata potestas : et si ordo referatur ad ordinem naturæ Patris et Filii et Spiritus sancti, quo alter est ex altero, et non quo alter prior est altero : tunc procul dubio in Trinitate supercœlesti est hierarchia quædam : est enim sacra et ordinata potestas in Filio ex Patre, et in Spiritu sancto ex Patre et Filio. Et hoc intendit Magister dicere in libro II *Sententiarum*, dist. IX, cap. 1, ubi dicit sic : « In singulis hierarchiis tres ordines sunt, ut Trinitatis in eis similitudo insinuetur impressa. Et propter hoc dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « ex Patre luminum secundum quod principium est totius divinitatis, ab æterno procedunt, Filius per generationem, et Spiritus sanctus per spirationem, ut divina lumina et divini flores [2]. »

Et per hoc patet solutio ad hoc quod objicitur de supercœlesti hierarchia.

Ad 3. Ad id quod de *subcœlesti* sive humana objicitur, dicendum, quod licet humana non habet aliam hierarchiam post se in quam transfundat illuminationes a Deo vel ab Angelis acceptas, tamen in seipsa distinctiones habet inferiores et superiores gradus, secundum quos superiores transfundere debent illuminationes in inferiores : et in his consideratur sacra et ordinata potestas.

Ad dictum Alexandri in libro de *Motu cordis*, dicendum, quod anima humana ultima relatione dicitur illuminationum quæ sunt a primo perceptiva, relatione ultima, quia in quantum in corpore est et sensibus conjuncta, illuminationes non percipit nisi in speculo et in ænigmate et vestigio, quas Angelus percipit in Verbo : quæ est prima relatio intellectualis naturæ ad illuminationem. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* [3] : « Cœlestes essentiæ ut intellectus intelligunt juxta quod eis fas est divinas illuminationes in seipsis : nos vero sensibilibus imaginibus in divinas quantum possibile est reducimur contemplationes. I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem.* Quia sicut dicitur, Matth. XXII, 30 : *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo.* In gradibus enim Ecclesiasticæ hierarchiæ superiorum est limpide videre divinas illuminationes, et super inferiores in parabolis et similitudinibus transfundere eos : sicut Apostolis dicit Christus, Luc. VIII, 10 : *Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, cæteris autem in parabolis.* »

Et sic patet solutio ad totum.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

[2] IDEM, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[3] IDEM, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 2.

MEMBRUM II.

De diffinitione hierarchiæ in speciali.

Secundo, Quæritur de speciali divisione angelicæ hierarchiæ quæ inducta est paulo ante : et de qua Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit sic : « Omnis theologia cœlestes essentias novem esse vocavit [1]. »

Circa quam divisionem quæruntur tria : quorum primum est, Cujus naturæ sit ista divisio ?

Secundum, De sufficientia divisionis.

Tertium, De ordine dividentium et divisi.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Cujus naturæ sit ista divisio [2] ?

Ad primum objicitur sic :

Dicit Boetius in libro *Divisionum*, quod multiplex est divisio. Est divisio vocis in significationes, et est divisio totius universalis in species sive partes, et est divisio totius integralis in suas partes.

Quæratur ergo, cujusmodi sit ista divisio quando dicitur, Hierarchia alia superior, alia inferior, alia media ?

Constat enim, quod non est vocis in significationes : hierarchia enim per unam intentionem prædicatur de illis tribus. Et constat iterum, quod non est totius universalis : quia totum universale per æquipotentiam est in qualibet parte sua. Hierarchia autem per æquipotentiam non dicitur de suprema, infima, et media : unde potentior est in superiori, quam in media, vel in infima. Nec potest esse totius integralis in partes : quia totum integrale non prædicatur de aliqua parte sua : domus enim nec est paries, nec fundamentum, neque tectum : sed hierarchia est tam in suprema, quam media, et quam infima, et prædicatur de eis secundum completam sui rationem. Nec potest dici, quod sit divisio accidentis in subjecta : sicut album dividitur in nivem, et cygnum : quia sic hierarchia per accidens diceretur de suprema, media, et infima, quod falsum est. Nec potest dici, quod sit accidentis in accidentia : quia hierarchia nec in communi est accidens, nec partes ejus sunt accidentia. Et cum non sint plures modi divisionum secundum artem, et ista divisio nulla illarum sit, videtur non esse artificialis divisio.

Si forte dicatur, quod est totius potestativi : sicut regnum quod dividitur in ducatum, et præsidatum, et in præfecturam. Contra : In partibus totius potestativi sic est, quod in sequenti parte secundum eminentiam est prima : quia dicunt Dionysius et Boetius, quod quidquid potest potentia inferior, potest superior excellenter et eminenter, sed non convertitur : secundum hoc ergo quidquid potest prima hierarchia, potest media et inferior excellenter et eminenter : quod falsum est.

Solutio. Dicendum, quod hæc divisio est totius potestativi in partes potestativas. Unde concedendum est, quod non est vocis in significationes, nec totius Solutio.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 6.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 36, Art. 2, Part. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

universalis in subjectivas partes, nec totius integralis in partes integrales, nec accidentis in subjecta, nec accidentis in accidentia, sicut probatum est, sed est totius potestativi in suas partes.

Ad objectum contra, dicendum quod dictum Dionysii et Boetii verum est et generaliter : sed male accipit ordinem potestatum : potestas enim ponitur in minimo sui, et proficit in medio, et completur in maximo. Unde sic deberet inferre : ergo quidquid potest infima hierarchia, possunt media et suprema excellenter et eminenter : et hoc verum est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De sufficientia hujus divisionis [1].

Secundo, Quæritur de sufficientia hujus divisionis.

Et ut quæstio melius intelligatur, ponamus divisiones.

Dicit autem Magister in libro II *Sententiarum*, dist. IX, cap. *Post prædicta*, quod sunt tres hierarchiæ, et quælibet habet tres ordines. Et tres superiores sunt Seraphin, Cherubin, Throni. Tres mediæ sunt Dominationes, Principatus, et Potestates. Inferiores sunt Virtutes, Archangeli, et Angeli. Propter quod antiqui Præpositivus et Gulielmus Antisidorensis tres dixerunt hierarchias esse, scilicet epiphaniam, hyperphaniam, et hypophaniam.

Epiphaniam sic definiunt : Epiphania est incalescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, judicii libera resultatio distributa. Dicunt etiam isti, quod in definitione epiphaniæ ponitur, Incalescentis affectionis incendio, propter Seraphin, qui interpretatur *totus ardens*, vel *totus incendens*. Altioris intellectus fastigio, ponitur propter Cherubin, qui interpretatur *plenitudo scientiæ*. Judicii libera, propter Thronos, de quibus dicit Gregorius, quod in eis Dominus sedet, et judicia sua decernit.

Hyperphaniam sic definiunt : Hyperphania est divina illuminatio sui particeps interscalari reverentia insigniens, usum dominandi edocens, arcensque contrarium. In definitione autem hyperphaniæ dicunt, quod divina illuminatio sui particeps interscalari reverentia insigniens, ponitur propter Principatus, quorum, ut dicunt, est interscalarem reverentiam docere, ut unicuique secundum suum gradum reverentia exhibeatur. Usum dominandi edocens, ponitur propter Dominationes, quorum, ut dicunt, est docere usum dominandi. Arcensque contrarium, dicunt quod ponitur propter Potestates : Potestatum enim est arcere contrarias potestates, ne tantum noceant, quantum nocere vellent, ut dicit Gregorius.

Hypophaniam sic definiunt : Hypophania est divinum participium naturæ legibus occurrens, secreta revelans secundum discretam participationem. Et dicunt, quod naturæ legibus occurrens, dicitur propter Virtutes, quarum (ut dicit Gregorius) est miracula facere, quæ fiunt contra leges naturæ. Secreta revelans secundum discretam participationem, dicunt quod dicitur propter Archangelos et Angelos, quorum est secreta annuntiare : ita quod Archangeli majora, Angeli vero minora nuntiant, ut dicit Gregorius.

Aliam divisionem ponit Dionysius in

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract IV, Quæst. 36, Art. 2, part. 2. Tom. XXXIV.

libro de *Cœlesti hierarchia,* ubi sic dicit : « Divinus noster perfector (hoc est, Paulus vel Ierotheus) in tres segregat ternas dispositiones. Et primam quidem esse dicit circa Deum existentem, semper et attente ipsi et ante alias immediate uniri traditam. Sanctissimos enim Thronos et oculosos et pennosos ordines Cherubin Hebræorum voce et Seraphin nominatos, secundum omnibus superpositam propinquitatem circa Deum immediate collocari, divinorum ait tradere eloquiorum manifestationem. Trinum ergo hunc ornatum quasi unam et æque ordinatam et vere primam hierarchiam gloriosus noster Magister ait (Paulus vel Ierotheus) qua non est alia deiformior, et per se præoperantibus divinitatis illuminationibus immediate intentior. Secundum vero esse ait ex Potestatibus et Dominationibus et Virtutibus completam. Et ternarum novissime cœlestium hierarchiarum Angelorum et Archangelorum et Principatuum dispositionem [1]. »

Quæritur ergo de sufficientia harum divisionum.

Videtur enim, quod multo plures debeant esse : quia

1. Si una accipiatur penes immediate converti in Deum, scilicet prima : et altera penes converti super hominem, scilicet tertia : media accipitur penes converti super mediam naturam, hoc est, super Angelum : media autem sunt multa secundum novem ordines : ergo videtur, quod mediæ hierarchiæ sunt multæ.

2. Adhuc, In *Cœlesti hierarchia* dicit Dionysius sic : « Secundum seipsum uniusquisque et cœlestis et humanus animus, speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes, et virtutes [2]. » Ergo videtur, quod secundum quemlibet angelorum, et secundum quamlibet animam sit dispositio hierarchiæ : et sic multæ erunt hierarchiæ, et quasi infinitæ.

3. Adhuc, Videtur quod non debeant esse nisi duæ. Etenim, Daniel. VII, 10, dividuntur Angeli in duos ordines sacri principatus, qui est hierarchia. Dicit enim sic : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Cum ergo sacer principatus Angelorum non sit nisi penes assistere, vel ministrare, videtur quod non sint nisi duæ hierarchiæ : una penes assistere, et alia penes ministrare.

4. Si forte dicat aliquis, quod tria sunt de essentia hierarchiæ, scilicet ordo, scientia, et actio : et penes hæc tria tres accipiuntur hierarchiæ. Hoc stare non potest : quia secundum hoc tres ordines primæ hierarchiæ ab ordine denominari deberent : et hoc falsum est, quia nullus eorum denominatur ab ordine. Similiter tres mediæ hierarchiæ denominari deberent a scientia : quod falsum est, cum omnes denominentur a potestate. Et similiter tres infimæ hierarchiæ deberent denominari ab actione : quod iterum falsum est, Principatus enim non denominantur ab actione, nec Archangeli, nec etiam Angeli.

5. Adhuc, Ordo, scientia, et actio omni hierarchia sunt communia : sed nihil distinguitur per commune, sed per proprium : ergo distinctio hierarchiæ non est penes ordinem, scientiam, et actionem.

6. Si forte aliquis dicat, quod tres sunt actus hierarchici, purgare scilicet, illuminare, et perficere : et penes hos est distinctio hierarchiæ in tria. Per eamdem rationem stare non potest : illi enim actus communes sunt omni hierarchiæ : per commune autem nihil distinguitur, nec ad proprias species, nec ad proprias substantias.

7. Ad hoc dixerunt quidam, quod tres sunt termini ad quos convertuntur Angeli secundum illuminationem : ad Deum enim convertuntur secundum il-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 6.

[2] Idem, Ibidem, cap. 10.

luminationis acceptionem, ad Angelum, secundum illuminationem et acceptionem et transfusionem : a quibusdam enim accipiunt illuminationes quidam Angeli, et in quosdam transfundunt eas. Ad hominem autem convertuntur secundum illuminationis transfusionem. Et penes hoc tres dicunt distingui hierarchias. CONTRA : Magister Hugo de sancto Victore in *Commento* super cœlestem hierarchiam dicit sic : « In eo quod Angeli illuminantur, fiunt gratiæ participes : in eo vero quod illuminant, efficiuntur potestatis consortes : et constat ex his duobus omnis hierarchia. Si ergo hoc est commune omni hierarchiæ et accipere illuminationes et dare, nulla in propria specie et esse potest distingui per illa.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod proprie distinctio hierarchiarum accipitur penes duo, scilicet penes simplicitatem et subtilitatem et divinitatem luminis, quod est in illuminatione : et penes analogiam intelligentiæ angelicæ ad tales illuminationes.

Quod ut melius intelligatur, accipiendum est ex eo quod dicitur in libro de *Causis*. Ibi enim dicitur, quod bonitates quæ sunt in causa prima, in ea puritate et nobilitate qua sunt in causa prima, non sunt perceptibiles ab aliqua causarum secundarum intelligentiarum : tamen perspicacius et nobilius et simplicius percipiuntur ab intelligentia primi ordinis, quam ab intelligentia secundi ordinis vel tertii, et sic deinceps. Ita dicimus, quod cum Angelus per intellectum medius sit inter lumen Verbi et rationalem animam, habet se in analogia medii ad utrumque extremorum : medium enim aliquo modo contingit utrumque extremorum. Unde illi Angeli qui se habent in essentiæ simplicitate et intelligentiæ perspicacitate ad illuminationes divinas percipiendas in ea puritate et nobilitate qua major sub Deo nequit intelligi, ad illuminationes divinas et Verbi prima relatione habent se, et sunt de prima hierarchia. Illi vero qui secunda relatione habent se ad divinas illuminationes easdem secundum proportionem puritatis, qua receptæ sunt in intelligentia angelica, habent se secunda relatione ad illuminationes, et sunt de media hierarchia. Illi vero qui se habent ad easdem illuminationes secundum quod transfusibiles sunt in rationalem animam, cujus intellectus conjunctus est continuo et tempori, tertia relatione habent se ad illuminationes divinas, et sunt de infima hierarchia. Et sic penes triplicem proportionem intellectus angelici ad illuminationes divinas, distinguuntur tres hierarchiæ.

Quod autem hoc verum sit, probatur per ea quæ dicit Dionysius unicuique hierarchiæ esse propria. De prima enim dicit in libro de *Cœlesti hierarchia*[1], sic : « Prima cœlestium essentiarum dispositio in circuitu Dei, et circa Deum immediate stans, et simpliciter et incessanter circumiens æternam ejus scientiam secundum excellentissimam quantum in Angelis semper mobilem collocationem. » Et hujus proprietates subdit sex : « Prima est, quod multas et beatas videt contemplationes. Secunda est, quod illuminata simplos et immediate fulgores accipit a Deo. Tertia est, quod divino alimento repleta est. Quarta est, quod multa et primo data fusione, solaque domestica et vivifica divinæ refectionis unitate repletur. Quinta est, quod multa communione Dei et cooperatione digna effecta est in similitudine ad Deum bonarum habitudinum et actionum. Sexta est, quod multa divinorum superposite, hoc est, eminenter, est cognoscens, et divinæ scientiæ et cognitionis in participatione secundum quod fas est facta, hoc est, secundum quod possibile est sibi, secundum analogiam simplicitatis essen-

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

tiæ et perspicacitatis intelligentiæ disponitur ad primas et supremas illuminationes immediate a Deo fluentes. » Propter quod dicit, quod incessanter chorum ducit circa illas, et circumit eas. Quod exponens beatus Maximus in *Commento* dicit sic, quod « secunda primis uniuntur : sed distant ab eis essentialiter, et intelligendo se, intelligunt id a quo sunt et a quo eluxerunt : et quod sic secundum naturam singulis intellectibus Angelorum est impetus desiderii ad Deum tendens, et circa eum veluti circa centrum circularis chorus, ut circuli circa signum et centrum a quo statutum est. Etenim secundum etiam naturalem necessitatem unumquodque eorum quæ sunt circa Deum, choros ducit, sive choro tripudiat, illud esse quod est auctoris affectans. » Sensus est, quod prima hierarchia circa Deum immediate disponitur, quamvis per essentiam ei non uniatur, sicut circumferentia numquam unitur centro, quamvis æquali distantia semper circumeat ipsum. Ita Angeli primæ hierarchiæ tota mentis intentione semper extendunt se in Deum, ut illuminationes divinas ea puritate qua in Deo sunt, percipiant secundum quod possibile est eis, et in illis feliciter gaudeant et delectentur. Et hæc extensio eorum circa divinas illuminationes, vocatur circularis motus eorum et chorus et tripudium quod ducunt circa Deum.

Proprietates autem secundæ hierarchiæ ponit Dionysius in capite octavo [1], sic : « Secunda hierarchia has habens proprietates deiformes, purgatur quidem et illuminatur et perficitur, quemadmodum dictum est, a divinis illuminationibus inditis sibi secundo per primam hierarchicam dispositionem, et per mediam illam secunda manifestatione delatis. » Sensus est, quod secunda hierarchia accipitur per analogiam perspicacitatis intelligentiæ ad illuminationes divinas, non prima manifestatione ad ipsos Angelos secundæ hierarchiæ delatas, sed per primam. Secunda enim hierarchia non immediate a Deo purgatur, illuminatur, et perficitur. Et per hoc patet, quod per analogiam secundæ proportionis ad illuminationes divinas constituitur secunda hierarchia.

Tertiæ hierarchiæ proprietates ponit Dionysius [2], sic dicens : « Ipsi Angeli, sicut prædiximus, completive consummant omnes cœlestium animorum dispositiones secundum quod consummandum est. Quippe in cœlestibus essentiis habentes angelicam proprietatem, et magis apud nos Angeli quam priores aptius nominati, quantum circa quod manifestius est ipsis hierarchia. » Sensus est, quod infima hierarchia constituitur proportione perspicacitatis intelligentiæ ad illuminationes nobis proportionabiles et manifestatas : et ideo complet hierarchiæ dispositionem, quia nullæ sunt inferiores illuminationes, ad quas intellectus angelicus proportionari habeat.

Hoc autem Dionysius probat per Bibliam, Zachar. I, 8 et seq., et Daniel. X, 4 et seq. Dicit enim, quod imperium Dei ad Angelum et locutio significat illuminationem primæ proportionis immediate a Deo in primam hierarchiam descendentis. Et inducit hoc quod habetur, Isa. LXIII, 1 et seq., ubi per seipsum Filius Dei Angelos quærentes : *Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* illuminavit dicens : *Ego qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum.* Et ibidem, ℣. 2 : *Quare rubrum est indumentum tuum?* Et sic quærentes iterum per seipsum illuminavit dicens, ℣. 3 : *Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum.*

Dispositionem vero secundæ hierarchiæ probat per illud quod Zachar. I, 12,

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 9.

dicitur, quod Angelus clamavit ad alterum Angelum. Et per id quod dicitur, Daniel. VIII, 16, quod unus superior Angelus dixit Gabrieli : *Gabriel, fac intelligere istam visionem.* Dicit enim, quod clamor qui longe sonat, significat illuminationem distantem a primo illuminatore, et per alium sicut per medium delatam.

Tertiæ vero hierarchiæ dispositionem dicit significari, Zachar. I, 14, ubi dicitur : *Angelus qui loquebatur in me* : ubi significatur illuminatio descendens ab Angelo in hominem, quod proprie est tertiæ hierarchiæ.

Unde quia Theologi, hoc est, Auctores sacræ Scripturæ, Prophetæ scilicet, et Apostoli sic loquuntur de illuminationibus, dicit eos per hoc significare triplicem hierarchiam Angelorum.

Per hoc patet, quod sufficiens est divisio in supremam, mediam, et infimam hierarchiam : eo quod illuminationes a Deo descendentes, in ista triplici sunt proportione, et non in pluribus.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet media multa sint in numero, tamen in ratione medii et forma non sunt nisi unum : et ideo proportio illuminationis ad mediam hierarchiam una est specie et ratione, penes quam accipitur media hierarchia : et ideo media non est nisi una.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Dionysius non intendit, quod secundum quemlibet Angelum et secundum quamlibet animam sit hierarchia, sed quod quilibet Angelus et quilibet anima secundum proportionem capacitatis suæ, aliquando altiori, aliquando media, aliquando inferiori illuminatione perficiatur et virtute.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hierarchiæ non sumuntur penes assistere et ministrare : sed obsequia Angelorum accipiuntur penes illa, quidam enim obsequuntur assistendo, quidam ministrando. Sed distinctiones hierarchiarum accipiuntur penes proportionem contemplativæ virtutis ad triplicem illuminationem, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod illa assignatio sufficientiæ nulla est, sicut probatur objiciendo.

Et per hoc patet solutio ad sequens : concedendum enim est quod probat objectio.

Similiter dicendum est ad sequens : quia penes hos tres actus non distinguuntur tres hierarchiæ, sicut videtur probative objiciendo.

Ad aliud dicendum, quod penes tres terminos non accipitur distinctio hierarchiæ : omnes enim convertuntur in Deum per acceptionem illuminationis, per quam, ut dicit Magister Hugo, efficiuntur gratiæ et luminis participes, et omnes transfundunt in inferiores vel per se, vel per alios, vel per quod efficiuntur potestatis consortes. Et hoc jam sufficienter determinatum est in tractatu de *missionibus Angelorum* [1].

Id quod objicitur in contrarium, concedendum est, sicut dicit Magister Hugo de sancto Victore.

Ad hoc quod dicitur, quod prima hierarchia dicitur epiphania, secunda hyperphania, tertia hypophania, et de definitionibus quas inducunt horum trium, dicendum quod verba ficta sunt quæ Dionysius numquam dicit, nec per sensum, nec per verba. Thronis enim Dionysius numquam attribuit libertatem judicii. Similiter, Principatus numquam posuit in secunda hierarchia, sed in tertia. Unde verba illa tamquam ficta abjicienda sunt.

[1] Cf. Supra, Tract. IX, Quæst. 34.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

De ordine dividentium et divisi[1].

Tertio, Quæritur de ordine dividentium et divisi.

Videtur enim, quod inter dividéntia nullus sit ordo : quæcumque enim partes subjectivæ aliquod totum dividunt, quod secundum unam rationem prædicatur de ipsis, non secundum ordinem, sed coæquæva sunt in illo, sicut homo, asinus, et equus coæquæva sunt in animali. Hierarchia secundum unam rationem prædicatur de prima, secunda, et tertia, ut Dionysius vult : dicitur enim prima hierarchia secundum perfectam rationem hierarchiæ, et similiter secunda, et similiter tertia. Ergo tres hierarchiæ coæquævæ sunt in hoc communi quod est hierarchia : non ergo habent ordinem in illo communi.

Contra. Contra : Primum, secundum, tertium, nomina sunt ordinabilia, ut dicit Priscianus. Dicitur autem prima hierarchia, secunda, tertia : similiter suprema, media, infima : et non potest dici, quod ordinem ponant hæc nomina, nisi in hoc communi quod est hierarchia. Ergo ordinem ponunt in hoc communi quod est hierarchia.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod particulares hierarchiæ secundum ordinem participant hoc commune quod est hierarchia. Est enim hierarchia communis totum potestativum ad particulares hierarchias. In toto autem potestativo sic est, ut dicunt Dionysius et Boetius, quod quidquid potest inferior potentia, potest superior eminenter et excellenter, et non convertitur : et sic est in hierarchiis, quia quidquid potest inferior, potest et media et suprema : et quidquid potest media, potest suprema, sed non convertitur : est enim inter eas ordo potestatis sive facultatis participandi illuminationes divinas, sicut in antehabitis in quæstione de *divisione hierarchiæ* dictum est.

Ad object. Ad hoc quod contra hoc esse videtur, dicendum quod hoc argumentum procederet, si hoc commune quod est hierarchia, de particularibus prædicaretur ut universale : hoc autem falsum est, prædicatur enim ut totum potestativum, quod medium est inter totum universale et totum integrale : et convenit cum toto universali, quia prædicatur de qualibet parte : cum toto autem integrali convenit, quia secundum perfectam sui rationem non est in qualibet parte, sed in suprema tantum. Proprium autem habet in quo differt ab utroque toto, scilicet universali et integrali : quia in eo quidquid potest potentia inferior, potest superior eminenter et excellenter, sed non convertitur, sicut patet in exemplo Boetii de regno : quidquid enim potest præfectus, potest præses excellenter et eminenter, sed non convertitur : et quidquid potest præses, potest rex excellenter et eminenter, et similiter non convertitur.

Est etiam exemplum in anima hominis, in qua sicut dicit Philosophus in II de *Anima*, vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in rationali sicut trigonum in tetragono : et ideo quidquid potest vegetativum, potest et sensitivum excellenter et eminenter : et quidquid potest sensitivum, potest rationale excellenter et eminenter, sed non convertitur. Propter quod dicit Philosophus, quod ratio partium talis totius est sicut ratio figuræ : una enim figura po-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 36, Art 2, part. 3. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

testate continetur in alia : quot enim angulos habet polygonum, tot sunt in eo trianguli potestate : unde quidquid potest trigonum, potest tetragonum, pentagonum, et hexagonum excellenter et eminenter, sed non convertitur.

QUÆSTIO XXXIX.

De ordinibus hierarchiarum.

Deinde, Quæritur de singulis hierarchiis in speciali.

Et quæruntur tria, scilicet primo de prima hierarchia. Secundo, de secunda. Tertio, de tertia.

MEMBRUM I.

De prima hierarchia.

De prima hierarchia quæruntur quatuor.

Primo scilicet de ordinibus in ea positis in speciali.

Secundo, De tribus ordinibus in communi.

Tertio, De sufficientia illorum ordinum.

Quarto, De hierarchia eorumdem trium ordinum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De ordinibus in prima hierarchia positis, in speciali.

De ordinibus quæruntur tria, quorum primum est de Seraphin.

Secundum, De Cherubin.

Tertium. De Thronis.

De Seraphin quæruntur duo, scilicet quid sit?

Et secundo, Quid et quæ sint proprietates ejus?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I

ET QUÆSITUM PRIMUM.

Qui sit Seraphin[1]*?*

Ad primum accipiantur verba Dionysii qui in *Cœlesti hierarchia* sic dicit :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV. Quæst. 37, Art. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

« Sanctam Seraphin nominationem quæ « Hebræorum sunt, scientes, aut incen- « dentes manifestare aut calefacientes [1]. »

Sed contra hoc objicitur sic :

1. Prima conversio in Deum per ignem amoris, est secundum accipere, et non secundum agere. Si ergo donum a quo denominantur, accipiunt, et non dant Deo a quo accipiunt, videtur quod potius debent dici incensi et calefacti, quam incendentes et calefacientes.

2. Adhuc, Duæ sunt proprietates ignis, illuminatio scilicet, et ustiva. Ustivam habet in quantum est elementum ; illuminativam, ut dicit Aristoteles in II de *Anima*, habet ex convenientia cum perpetuo superius corpore, hoc est, cum cœlo. Ergo illuminatio dignior est, quam ustiva proprietas : et a digniori debet esse denominatio : ergo videtur, quod potius deberent dici illuminantes, quam incendentes.

3. Adhuc, Basilius super illud Psalmi xxviii, 7 : *Vox Domini intercidentis flammam ignis :* dicit, quod « in die judicii vox Domini intercidet flammam ignis, ita quod illuminativum ascendat sursum ad beatos in cœlum, et ustivum ad infernum ad locum damnatorum. » Ex quo accipitur, quod illuminativum competit beatitudini, et ustivum damnationi. Ergo ab illuminatione deberent potius denominari beatissimi Angeli, quam ab ustione.

4. Adhuc, Cum proprietas ignis sit siccitas sequens caliditatem, quæratur utrum aliquid in Angelis sit respondens siccitati ? Et videtur quod sic, secundum illud quod, Deuter. iv, 24, dicitur : *Dominus Deus tuus ignis consumens est.* Proximi ergo Angeli Dei ab igne consumente denominantur : non autem consumit ignis nisi humidum, ut dicit Aristoteles, et consumendo humidum inducit siccum : ergo videtur, quod aliquid respondens siccitati conveniat Seraphin.

5. Adhuc, Aristoteles in VI *Topicorum* dicit, quod ignis est subtilissimum corporum sphæræ : et ideo in terminis est altitudinis orbis. Et Avicenna dicit, quod undique tangit cameram cœli lunæ por totum orbis circuitum. Quæratur ergo, Quid sit respondens in istis Angelis illi proprietati ignis ?

Solutio. Gregorius [2] dicit, et in libro II *Sententiarum* ponitur, distinct. IX, cap. *Hæc nomina illis non propter se*, quod quisque ordo illius rei censetur nomine, quam plenius accepit in numere. Et sic Seraphin a proprietate ignis sunt Seraphin nominata : quia, sicut dicit Bernardus in sermone 19 *Super Cantica*, « Angelos qui Seraphin dicuntur, ipsa charitas Deus in se adeo traxit et absorbuit, atque in eumdem rapuit sanctæ affectionis ardorem, ut unus cum Deo esse spiritus videatur : instar profecto ignis, qui aerem quem inflammat, dum suum ei totum calorem imprimit, inducitque colorem, non ignitum, sed ignem fecisse cernitur. Amant itaque præcipue contemplari in Deo charitatem quæ numquam excidit. » Propter quod charitas supremum est in donis, a quo supremi Angeli denominantur. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod incensum et calefactum non dicunt nisi plenitudinem sufficientiæ charitatis acceptæ, et non dicunt plenitudinem copiæ, qua quis potest refundere in alium quod accepit : cum perfectio hierarchiæ sit in effusione illuminationum in alium : et hanc plenitduinem copiæ non habet ignitum, sed ignis. Unde ut notetur, quod ex abundantia charitatis possunt aliis influere abundanter, potius dicuntur calefacientes et incendentes, quam calefacti et incensi. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod istæ proprietates, luminosum scilicet, et calidum, dupliciter considerantur, scilicet in se, et secundum comparationem ad vitam quam faciunt : utrumque enim est unum Ad 2.

[1] S. Dionysius, De cœlesti hierarchia, cap. 7.

[2] S. Gregorius, Homil. XXXIV in Evangel.

vivificum principium in naturis. In se considerata, luminosum dignius est ustivo et calefactivo, sicut probatum est auctoritate Aristotelis et Basilii : sed in ordine ad vitam quam faciunt, calidum proximius est vitæ, quam luminosum : quod patet per hoc, quod luminosum non facit vitam nisi per calidum, tam in naturalibus, quam in spiritualibus. In naturalibus enim cor, vel id quod loco cordis est, per calorem vivificum vivificat totum corpus. In spiritualibus autem vita gratiæ et vita gloriæ secundum complementum est in calore affectionis secundum charitatem, et in lumine intelligentiæ non est nisi secundum dispositionem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod calidum quod descendit ad infernum, est calidum fumosum terreum : hoc enim ustivum est, et consumptivum, et exsiccativum. Calidum autem cœleste, ut dicit Aristoteles in libro XVI de *Animalibus*, vivificativum et formativum est. Et secundum hoc illud nobilius est luminosum : et secundum hanc proprietatem ab ipso calido denominantur Seraphin.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod siccitas qualitas est mortificativa, et nihil commune habet cum vita : et ideo nihil est in Angelis respondens siccitati. Sed potius sicut calidum cœli secundum Aristotelem operatur in humido vivifico, quod est principium vitæ, subtiliando ipsum et vivificando et formando : ita calidum divinum operatur in humido pietatis et devotionis ad actum vitæ gratiæ et gloriæ : quem actum suscipere non potest destitutus humido pietatis et devotionis. Et quod dicitur, Deuter. IV, 24 : *Dominus Deus tuus ignis consumens est*, Glossa dicit, quod est consumens omnem malitiam, non humorem pietatis et devotionis.

Et quod Aristoteles dicit, quod consumit humorem, et inducit siccitatem, dicendum quod non consumit humorem, nisi in se trahendo et sibi assimilando : unde per se attrahit, et per accidens consumit. Et sic est in calore divino quod per se attrahit et absorbet, ut dicit Bernardus in auctoritate præinducta : et in hoc calor ignis similis est calori divino. In hoc autem, quod per accidens sibi convenit consumere humorem, non habet similitudinem : sed potius sicut calor vivificus in homine propellit et dilatat humidum vivificum per omnia membra, ita calor divinus, postquam fortiter incaluerit, humorem pietatis et rorem devotionis et gratiæ propellit et dilatat per omnia quæ sunt Angeli.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod subtilitati in Angelis respondet subtilitas essentiæ, quæ major est in Seraphin, quam in aliis : luminositati respondet perspicacitas intelligentiæ : levitati quæ in terminis est, nihil habens deprimentis naturæ, respondet gradus ordinis, quo immediate locantur sub Deo, ut dicit Bernardus in præinducta auctoritate.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Seraphin, et penes quid accipiantur [1] ?

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Seraphin, et penes quid accipiantur ?

Sedecim enim enumerat Dionysius,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 37, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editonis nostræ.

in *Cœlesti hierarchia* sic dicens : « Seraphin manifestativo deiformium suarum habitudinum nomine declarantur. Mobile enim semper eorum circa divina, et incessabile, et calidum, et acutum, et superfervidum attentæ et forsitan intimæ et inflexibilis semper motionis, et suppositorum reductive et active exemplativum, tamquam recalificans illa et resuscitans in similem caliditatem, et igneum cœlitus, et holocauste purgativum, et incircumvelatum, et inexstinguibile, habentemque se sic semper luciformem et illuminativam proprietatem omnis tenebrosæ obscuritatis persecutricem et manifestatricem, Seraphin manifestatio et nominatio docet [1]. »

Et accipit Dionysius istas proprietates ex duobus, scilicet ex accipiendo illuminationem amoris a Deo, et ex communicando eam in inferioribus. Si primo modo : tunc aut est ex parte formæ moventis amantem ad amatum, aut in amatum. Si ad amatum : tunc est *calidum*, quod est tertia proprietas. Si in amatum : aut simpliciter in ipsum, aut penetrando partes et conditiones amati propter quas amatur. Si primo modo : tunc est *acutum*, quod est quarta proprietas. Si secundo modo : tunc est *superfervidum* quod est quinta. Et ista duo accipiuntur ex parte moventis amoris. Ex parte autem mobilis per amorem, si accipiatur ex parte intellectus qui cum affectu movetur : tunc est illa quam dicit, *Intentæ* sive *attentæ*. Si autem accipitur ex parte affectus moti per amorem : tunc est illa quam dicit, *Intimæ*, quæ est septima : amor enim intimus affectus est voluntatis amantis. Si autem accipiuntur secundum motum quo movetur amans ad amatum : aut accipiuntur in aptitudine ad motum, aut in motu ipso. Si primo modo : tunc est *mobile*, quod est prima proprietas. Si autem in motu ipso : aut secundum se, aut in continuitate motus. Si secundum se : tunc est *incessabile*, quod est secunda proprietas. Si in continuitate motus : tunc est illa quæ dicit, *Inflexibilis semper motionis*, quæ est octava proprietas. Et istæ octo accipiuntur secundum illuminationem acceptam ad amandum eum qui fons est illuminationis.

Ex parte communicationis qua ista communicant aliis subditis, accipiuntur alia octo. Illuminatio enim accepta in subjecto Angelo : aut consideratur secundum id quod est, sive secundum substantiam, aut secundum effectum quem facit in ipso. Si primo modo : sic est illa quæ dicitur, *Igneum cœlitus*, quæ est duodecima proprietas. Si consideratur secundum proprietatem in lumine quam habet ipsa illuminatio infusa inferiori Angelo : tunc est illa quæ dicitur, *Incircumvelatum*, quæ est decima quarta. Si autem consideratur secundum proprietatem in calore : tunc est illa quæ dicitur, *Inexstinguibile*, quæ est decima quinta. Si autem consideratur ex parte effectus quem facit in eo qui illuminatur : aut consideratur secundum complementum effectus, aut secundum dispositionem ad illud complementum. Si primo modo : tunc est illa quæ dicitur, *Exemplativum*, quæ est nona proprietas : quia completo effectu illuminationis, illuminatus efficitur exemplum illuminatoris. Si autem est secundum dispositionem ad id : aut illa dispositio est secundum lucem, aut secundum calorem. Si est secundum lucem : tunc est illa quam dicit, *Habentemque se sic semper luciformem et illuminativam proprietatem, omnis tenebrosæ obscuritatis persecutricem et manifestatricem*, quæ est decima sexta proprietas. Si autem est dispositio secundum calorem : aut est secundum terminum a quo purgat calor : et sic est illa quam dicit, *Holocauste purgativum*, quæ est decima tertia. Si autem est in dispositione secundum terminum ad quem movet calor : aut est in disposi-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

tione simpliciter, aut est in dispositione ultimata. Si primo modo : tunc est illa quæ dicitur, *Recalificans*, quæ est decima proprietas. Si secundo modo : tunc est illa quæ dicitur, *Resuscitans in similem caliditatem*, quæ est undecima proprietas.

Objicitur tamen contra proprietates inductas :

1. Multæ enim earum videntur superfluere : cum enim dicitur, *mobile*, superfluere videtur *incessabile*.

2. Adhuc, Cum dicitur, *Superferridum*, superfluere videtur *calidum* : quia unum supponitur in altero.

3. Adhuc, Cur Dionysius assignet habitudines proprias Angelis, ut ipse dicit sic : « Manifestativo deiformium suarum habitudinum Seraphin nominatio docet ? » Super quod dicit Commentator sic : « Quoniam deiformes sive divinas species habentes habitudines esse ait in divinis intellectibus, non convenit arbitrari magnum Dionysium virtutes intellectuales sive spirituales more accidentium et recedentium, quemadmodum in nobis ipsis fiunt, dixisse : aut aliud in alio subjecto sicut qualitas quædam effectuum sit : accidens enim omne illinc depulsum est. Si enim hoc esset, non viveret in semetipsa Angelorum essentia : nec deificari per se quantum foret possibile, valuisset. Habitudines ergo atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem. » Ex hoc accipitur, quod Dionysius non assignat nisi ea quæ proprie et essentialiter conveniunt : non ergo deberet accipere proprietates ignis : quia illæ spiritualibus substantiis non conveniunt proprie, sed symbolice.

4. Adhuc, *Acutum* æquivoce est in angulis, et in vocibus, et in saporibus, et in ingeniis : et non determinatur hic in qua significatione accipiatur : et sic relinquitur intellectus confusus.

5. Adhuc dicit, *Forsitan intimæ*, et per hoc quod dicit, *Forsitan*, videtur innuere, quod hæc proprietas possit inesse et non inesse : et hoc est contra Porphyrium qui dicit, « Proprium soli et omni et semper convenit. »

6. Adhuc, Hoc quod dicit, *Inflexibilis semper motionis*, videtur superfluum incessabili et mobili : et ita videtur quod superfluit.

7. Adhuc, Cum dicit, *Resuscitans in similem caliditatem*, videtur innuere, quod inferiores possunt æquari superioribus, et inferiores possint fieri de superioribus : quod falsum est.

8. Adhuc, Cum dicit, *Holocauste purgativum*, videtur innuere, quod aliquid purgabile sit in inferioribus, quod per incendium amoris purgatur : et hujus contrarium videtur infra dicere in eodem capite, ubi sic dicit : « Prima hierarchia in subditis omnino nesciens est contumeliam. »

9. Adhuc, Cum dicit, *Incircumvelatum*, non videtur assignare proprium Seraphin : omni enim Angelo proprium est videre facie ad faciem sine velamine. Matth. XVIII, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.*

10. Adhuc, Hoc quod dicit, *Inexstinguibile*, videtur superfluere : supponitur enim in hoc quod dicitur, *Igneum cœlitus* : igneum enim cœlitus inexstinguibile est, ut dicit Aristoteles.

11. Adhuc, Habere luciformem et illuminativam proprietatem, magis videtur convenire Cherubin, quam Seraphin : plenitudinis enim scientiæ lucere potius est, quam charitatis.

12. Adhuc, Videtur quod illuminatio Seraphin non sit tenebrosæ obscuritatis persecutrix et manifestatrix : cum nulla talis obscuritas sit in Angelis primæ hierarchiæ, vel secundæ, vel tertiæ. Unde ipse Dionysius in eodem capite sic dicit : « Essentias de summa hierarchia puras esse æstimandum est, non ut immundis maculis et inquinationibus liberatas, neque ut materialium receptivas phantasiarum, sed ut omni diminutione mundas et altiores, et omni superfirmato templo

secundum excellentissimam castitatem omnibus deiformissimis virtutibus supercollocatas. »

13. Adhuc quæritur, Quæ differentia sit inter persequi tenebras, et manifestare eas ?

tio. 1. SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod moveri circa amatum altissimorum est Angelorum : et hoc est idem quod in præcedentibus dictum est, chorum ducere : quia quamvis sint altissimi in hierarchiis Angelorum, tamen adhuc habent quo moventur altius in ipsa summa monarchia divina, quæ *thearchia* dicitur a Dionysio, quod est divinus principatus.

2. AD ALIUD dicendum, quod neutrum superfluit : quia calidum dicit motivum amoris in amantem, superfervidum autem dicit fervorem charitatis secundum omnes proprietates amabilis.

3. AD ALIUD dicendum, quod habitudines illæ a quibus propria accipiuntur, non dicuntur essentiales, ita quod sint ipsa essentia : quia si essent ipsa essentia, non essent habitudines : sed dicuntur a Commentatore *essentiales*, quia datæ sunt cum essentia per habitus concreatos, et naturales potentias, et non sunt acquisitæ per assuetudinem et doctrinam quemadmodum in nobis.

4. AD ALIUD dicendum, quod licet acutum æquivoce sit in illis quæ prædicta sunt, tamen *acutum* accipitur hic in speciali significatione, scilicet in affectu : quia sicut in ingeniis dicitur acutum, quod subtiliter penetrat rationes intelligibilium, ita amor dicitur acutus, quia subtiliter penetrat omnes rationes amabilis propter quas amabile est.

5. AD ALIUD dicendum, quod per hoc quod dicit, *Forsitan*, nullam innuit dubitationem : sed innuit, quod amatum in intimis suis uno modo potest attingi, et alio modo non : secundum enim quod infinitum est, non penetratur ab aliqua creatura : sed secundum quod amor consideratur in amante, penetrat ad intima secundum sui possibilitatem et facultatem.

AD ALIUD dicendum, quod *inflexibile* per fervorem amoris dicitur : propter fervorem enim non sinit se flecti ab amato. *Mobile* dicitur propter ipsum amorem : *incessabile* autem per continui amoris fluxum, quia quiescere amorem a motu circa amatum, est languere amorem, et fastidire amatum : quod in Seraphin accidere non potest. Ad 6.

AD ALIUD dicendum, quod superiores resuscitant inferiores in similem caliditatem, non per æquiparantiam, sed per imitationem : et ideo non mutantur inferiores ordines ad superiores, nec illi de hierarchiis inferioribus efficiuntur de hierarchia superiori. Ad 7.

AD ALIUD dicendum, quod omnibus hierarchiis convenit purgari, illuminari, et perfici, non a vitio sive contumelia, sed a dissimilitudinis habitu, ut dicit Dionysius, hoc est, ab habituali privatione perceptæ illuminationis ab illuminatore : hac enim habitualiter privatus est antequam participet eam. Ad 8.

AD ALIUD dicendum, quod *incircumvelatum* dicitur duobus modis. Uno modo per privationem veri quod est speculum et ænigma : et sic omnes beati Angeli circumvelate vident. Alio modo dicitur incircumvelatum per seipsum, et non in alio objectum : et sic sola suprema hierarchia incircumvelate videt. Media autem hierarchia lumen divinum videt in angelico fulgens lumine. Infima vero videt lumen divinum in symbolis et speciebus proportionatis intellectui humano, sicut in quæstione de *divisione hierarchiæ* dictum est. Ad 9.

AD ALIUD dicendum, quod *inexstinguibile* ideo dicitur, quod effectus ejus circa illuminatum non occidit : et sic non supponitur in igneo cœlitus. Igneum enim cœlitus licet in se inexstinguibile sit, tamen sæpe caret effectu propter defectum ejus quod ignit. Ad 10.

AD ALIUD dicendum, quod sicut dicit Dionysius, omnia quæ sunt inferiorum, Ad 11.

conveniunt superioribus excellenter et eminenter : et cum tres sint species ignis, ut dicit Aristoteles in *Topicis*, carbo, flamma, et lux : carbo in materia terrena in qua micat ignis, flamma in fumosa materia accensa, lux in specie propria : patet, quod luciformem habere et illuminativam proprietatem, primo et per se convenit igni, et Seraphin qui ab igne denominantur. Cherubin autem non convenit primo, sed secundario, in quo est lucens secundum determinatum materiam lucentis ab illo quod primo illuminat ipsum.

Ad 12. Ad aliud dicendum sicut paulo ante dictum est, quod tenebræ sive tenebrosa obscuritas, non dicitur hic de aliqua tenebra materiali, sed ipsa habitualis privatio luminis est, quod percipit illuminatus ab illuminatore antequam habeat illud per theophaniam a Deo fonte luminis per illuminatorem in illuminatum descendentem : hæc enim obscuritas sine inquinatione potest esse in quolibet Angelo.

Ad 13. Ad ultimum dicendum, quod persequi tenebras, est pellere talem ignorantiam sive habitum dissimilitudinis. Manifestare autem est forma luminis informare, et exemplum primi illuminatoris efficere.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Cherubin quid sit [1] ?

Deinde quæritur de Cherubin. Et quæruntur duo, scilicet quid sit, et quæ sunt proprietates ejus.

Ad primum sumantur verba Dionysii [2], ubi sic dicit : « Cherubin nominatio manifestat multitudinem scientiæ, aut « fusionem sapientiæ. »

1. Et objicitur de hoc quod dicitur, *Multitudinem scientiæ*. Multitudo enim consistit in pluribus discretis : et si scientia est de his, est scientia de ente creato, cujus principia et partes sive differentiæ et passiones in multitudine consistunt : et hæc scientia non est scientia gloriæ. A tali ergo non denominatur Cherubin, sed denominatur a scientia quæ est a Deo in theophaniis accepta : et hæc scientia consistit in unitate, et non in multitudine. Cherubin ergo non manifestat multitudinem scientiæ, sed unitatem.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [3], dicit quod rationis investigantis unum per alterum, et discurrentis de uno in alterum, sunt discursivæ scientiæ. Intelligentiæ autem stantis in uno, et ex illo uno omnia intelligentis, est scientia unica et simplex : et hæc convenit Angelis, prior autem hominibus. Cherubin ergo non debent definiri per multitudinem scientiæ, sed potius per intelligentiam simplicem in uno divino principio omnium omnia scientem.

3. Adhuc, Augustinus in libro *super Genesim ad litteram* dicit, quod scientia de humanis est, sapientia autem de divinis. Per humana autem nihil determinatur ad gradum gloriæ, sed per divina. Ergo videtur, quod Cherubin in gradu suo non debet determinari per multitudinem scientiæ, sed per multitudinem sapientiæ et intellectus. Dicit enim Gregorius, quod sapientia et intellectus de divinis sunt.

4. Adhuc, Gregorius in Homilia dominicali de centum ovibus et decem

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 38. Art. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia cap. 7.

[3] Idem, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

drachmis sic dicit : « Cherubin plenitudo scientiæ dicitur : quia illa sublimiora agmina idcirco Cherubin vocata sunt, quia tanto perfectiori scientia plena sunt, quanto claritatem Dei vicinius contemplantur, ut secundum creaturæ modum eo plene omnia sciunt, quo visioni conditoris per meritum dignitatis appropinquant [1]. » Ex hoc accipitur, quod illi qui plus propinquant, plus habent plenitudinem scientiæ : sed Seraphin inter omnes plus appropinquant : ergo plus habent plenitudinem scientiæ : plus ergo debent denominari a plenitudine scientiæ, quam Cherubin.

5. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* sic dicit : « Illa cœli agmina quæ Cherubin nuncupantur (si eis sui vocabuli servetur interpretatio) arbitror nihil habere a Thronis, quod per Thronos accipiant, cum de ipso fonte ad plenum haurire liceat, ipso ea per se Domino Jesu verbo (quod videre est visio matutina) dignanter introducente in omnem plenitudinem veritatis, thesauros sapientiæ et scientiæ, qui in eo omnes absconditi sunt, largissime revelante. » Et tangit hoc quod habetur, ad Coloss. II, 3, ubi dicit Apostolus, quod *in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.* Ex hoc accipitur, quod Cherubin præ omnibus habet thesaurum sapientiæ et scientiæ.

SED CONTRA hoc videtur esse, quod

1. Dicit Glossa super illud Apocalypsis, XXI, 16, Latera civitatis sunt æqualia, ubi sic dicit : Quia in illa cœlesti Jerusalem quantum quisque cognoscit, tantum diligit et comprehendit. Si ergo Cherubin plus omnibus cognoscit, plus omnibus diligit : ergo plus diligit, quam Seraphin, quod falsum est. Et hæc objectio ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, dist. IX, cap. *Sed oritur hic quæstio.*

2. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, quod introducit eos in omnem plenitudinem veritatis, et thesauros sapientiæ et scientiæ. Hoc enim non videtur convenire alicui creato, sed Deo tantum : quia sicut solus Deus est omnipotens, ita solus Deus est omnisciens : videtur ergo, quod hæc non conveniant Angelis qui dicuntur Cherubin.

3. Adhuc, I ad Corinth. XIII, 9, dicitur quod *ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Et ibidem, ℣℣. 8 et 10, dicitur, quod *scientia destruetur* : quia *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Ab eo autem quod imperfectum est, non debet denominari aliquis ordo Angelorum. Ergo a scientia non debent denominari Cherubin.

SOLUTIO. Dicendum, quod Cherubin denominantur in accipiendo illuminationem a plenitudine scientiæ. In communicando autem eamdem inferioribus, denominantur a fusione sapientiæ quam largissime fundunt in inferiora. Et hæc est causa, quod Dionysius in interpretatione nominis Cherubin, utrumque istorum ponit, et plenitudinem scientiæ, et fusionem sapientiæ. Solutio.

AD PRIMUM dicendum, quod licet scientia a qua denominatur Cherubin, una sit unitate medii, quod est verbum per quod scitur : quod est principium et medium et finis hujus scientiæ, principium a quo emanat, medium quod sicut speculum æternitatis omnia continet in se, eo quod in ipso omnia sunt exemplaria et rationes, finis in quem referuntur illuminationes secundum omnia cognita Angelorum : tamen hæc scientia virtute valde multa est, et in multitudine magna consistit secundum cognita quæ noscuntur in illo uno, sicut patet in auctoritatibus Gregorii et Bernardi inductis : et hoc notans Dionysius dicit de *multitudine scientiæ.* Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod Cherubin non habent discursivam sapientiam, Ad 2.

[1] S. GREGORIUS MAGNUS, Homil. 34 in Evangel.

propter hoc quod multorum est scientia ipsorum : multa enim accipere in uno, non est discursiva scientia, sed simplex : sed multa accipere in multis et per multa, est discursiva scientia.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Augustinus dicit, quod Philosophi Stoici sic diviserunt sapientiam et scientiam, quod scientia sit de humanis, et sapientia de divinis : quia illi non consideraverunt nisi comparationem scientiæ ad scibile per principia immediata scibilis acceptæ. Hic autem dicitur *scientia* perfectio intellectus acepta per illuminationes divinas : et illa est bene de divinis, quia est aliquid sapientiæ : sicut etiam dicit Philosophus in primo *primæ philosophiæ,* quod scientia illa cujus finis est sciendi gratia in seipsa, hoc est, quam volumus scire propter seipsam ad nihil aliud referendo, et quæ est per altissima et difficilia homini scire, vocatur *sapientia.* Et illa est a qua denominatur Cherubin, et claudit in se rationem sapientiæ et intellectus et prudentiæ et artis, secundum quod Aristoteles in VI *Ethicorum* dicit esse quinque virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, intellectum, scientiam, prudentiam, et artem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Seraphin plusquam Cherubin habent plenitudinem scientiæ, secundum quod superiores inferiorum dona habent excellenter et eminenter. Sed Cherubin habent plenitudinem scientiæ, secundum quod hoc donum constituit in gradu dignitatis, qui est gradus secundus, sicut scientia est secunda in donis ubi primum gradum habet charitas, præcipue illa scientia quæ in se habet rationem sapientiæ et intellectus, ut dictum est.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Cherubin præ omnibus habent thesaurum sapientiæ et scientiæ, secundum quod sapientia et scientia est donum constituens in gradu dignitatis, ut dictum est. Nullus enim alius ordo denominatur a sapientia et scientia, nisi Cherubin. In omnibus enim denominatio fit ab ultimo, quod est actus respectu omnium præcedentium, quæ ut potentiæ quædam ordinantur ad ipsum. Sicut enim in Seraphin ignis et charitas est ultimum, a quo fit denominatio : ita in Cherubin ultimum est plenitudo scientiæ, a quo denominationem fieri convenit.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod latera civitatis æqualia sunt per quadrum virtutis : et quantum quisque cognoscit, tantum diligit, et tantum comprehendit, et tantum operatur. Sed hæc scientia comprehensionis est : nos autem hic loquimur de scientia illuminationis, quæ secundum sui dignitatem constituit in gradu secundo, ut patet per prædicta : unde de Glossa illa non intelligitur Glossa inducta. Ad

Ad aliud dicendum, quod hæc quæstio solvitur in verbis Gregorii, ubi dicitur, quod secundum creaturæ modum altius contemplantur. Unde est plenitudo simpliciter, et hæc soli Deo convenit. Et est plenitudo secundum analogiam capacitatis intelligentiæ creatæ, et hæc convenit Angelis et animabus sanctis. Ad

Ad aliud dicendum, quod *scientia* dupliciter dicitur esse ex parte, et dupliciter perfecta : scilicet ex parte scientis, et ex parte ipsius scientiæ. Ex parte scientis quando intellectu non perfecte illuminato sed obumbrato intelligit : et sic omnis scientia humana dum in carne vivit, imperfecta est. Sapient. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Et ibidem, ỳ. 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et hæc imperfectio evacuabitur, quando videbimus Deum facie ad faciem. Ex parte autem scientiæ dicitur scientia imperfecta duobus modis : scilicet ex parte medii, et ex parte ipsius scientiæ secundum se. Ex parte medii, sicut scientia per speculum et ænigma imperfecta est, qualis est cognitio viæ : et hæc evacuabitur quando videbimus per speciem, et

illa est de qua loquitur Apostolus, I ad Corinth. XIII, 8 et seq.

Ex parte ipsius scientiæ omnis scientia est imperfecta, quam propter aliquid aliud volumus quam propter seipsam : et sic omnes scientiæ mechanicæ imperfectæ sunt, et similiter omnes scientiæ morales : quia illas non quærimus nisi propter opus. Et etiam scientiæ theoricæ quæ non omnino liberæ sunt, sed obligatæ ad materiam, quæ multipliciter ancilla est, ut dicit Aristoteles in I *primæ philosophiæ*, sicut scientiæ naturales et disciplinales, quas non quærimus nisi ad perfectionem intellectus nostri, qui est cum continuo et tempore. Unde multipliciter talis scientia, humana scilicet, ancilla est, ut dicit Aristoteles. Sola autem scientia divina est, quæ de subjecto libero est, et ex qua sicut ex lumine sunt omnes scientiæ, et ad quam sicut ad finem. De qua etiam dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod omnes aliæ particulares scientiæ sunt ad quædam : potior autem nulla est quam scientia divina. Et hæc sola attingit plenitudinem sive perfectionem rationis scientiæ et sapientiæ : cum omnis alia scientia aliquo modo vacua sit a perfectione sive plenitudine talis rationis. Et hæc est, a qua denominatur Cherubin, et constituitur in secundo gradu dignitatis angelicæ primæ hierarchiæ : sicut donum talis scientiæ secundum est in donis in ordine dignitatis donorum.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Cherubin [1] ?

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Cherubin ?

Quas enumerat Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*, sic dicens : « Ipsa « vero Cherubin nominatio manifestat « cognoscibile eorum, et deividum, et « altissimæ luminum dationis acceptivum, et contemplativum in prima « operatrice virtute, divinæ pulchritudinis et sapientificæ traditionis repletum, « et communicativum copiosæ ad secunda fusioni donatæ sapientiæ [2]. »

Objicitur autem de proprietatibus illis.

1. Et primo de hoc quod dicit, *Cognoscibile*. Cognoscibile enim est in quod transit cognitio alicujus : proprietas autem plenitudinis scientiæ a proprietate cognoscentis deberet determinari, et non cognoscibilis : unde deberet dici, Cognoscitivum, et non cognoscibile.

2. Adhuc, Cognoscibile aptitudinem dicit, et non actum : proprietas autem laudabilis est ab actu, et non ab aptitudine : quia aptitudo imperfectum quid est, actus autem perfectum quid est.

3. Adhuc, Objicitur de eo quod dicitur, *Deividum*. Hoc enim non videtur esse proprium Cherubin, sed commune omnibus Angelis. Matth. XVIII, 10 : *Angeli in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est*.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV. Quæst. 38, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

4. Adhuc quæritur, Quid sit hoc dictum, *Altissimæ luminum dationis acceptivum?* Aut enim dicitur *altissimæ* in comparatione ad omnes ordines : et hoc falsum est, quia Seraphin altius accipiunt, cum sint in altiori ordine. Aut dicitur hoc, quia ab altissimo qui est Deus accipiunt : et sic non erit proprium Cherubin, quia omnes accipiunt illuminationes a Deo, et maxime illi de prima hierarchia.

5. Adhuc, Quæritur de eo quod dicitur, *Contemplativum in prima operatrice virtute*. Prima enim operatrix virtus, est virtus creatrix, in qua Angeli contemplantur faciem Dei visione matutina : et factum quod ad laudem Creatoris referunt, visione vespertina : et hoc omnibus Angelis est commune, et non Cherubin proprium.

6. Adhuc quæritur, In quo differt proprietas ista ab illa quæ est deividum? Prima enim operatrix virtus Deus est : et videre in ea, est videre in Deo : et sic idem videtur esse in prima virtute operatrice, quod est deividum esse.

7. Adhuc, Quæritur de hoc quod est, *Divinæ pulchritudinis et sapientificæ traditionis repletum*. Dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Supersubstantiale pulchrum pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem, et sicut universorum consonantiæ et claritatis causa ad similitudinem luminis cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones, et sicut omnia ad seipsum vocans [1]. » Ex hoc accipitur, quod de intentione pulchri duo sunt, scilicet fulgor consonantiæ, et quod propter se appetatur, aliter enim non vocaret ad se desiderium : quia sicut omnia ad seipsum vocans, ut dicit Dionysius, bonum et pulchrum secundum omnium causam cuncta desiderantur : unde et Græce κάλος dicitur, quasi tota in totis congregans. Unde videtur, quod ista proprietas potius sit Seraphin, quam Cherubin : amoris enim est converti in bonum et pulchrum.

8. Adhuc, Hæc proprietas eadem videtur esse cum illa quam dicit, *Sapientificæ traditionis repletum* : quia pulchrificæ fontani radii traditiones eædem sunt cum sapientificis traditionibus.

9. Adhuc, Aristoteles in I *Metaphysicorum* : « Sapientis est non ordinari, sed ordinare : neque habet ab alio suaderi, sed suadere habet alii minus sapienti. » Ex hoc videtur, quod sapientificæ traditionis sit ordinare alia, et suadere aliis et replere : et hoc videtur esse contemplationis inspicientis ordinem universi : et sic iste ordo non convertitur in Deum tantum, sed super rationem ordinis universi : ergo non deberet esse de prima hierarchia, sed de secunda, vel tertia.

10. Adhuc, Videtur Dionysius diminutus in enumeratione proprietatum. Isti enim ordini attribuitur, quod Dominus sedet super eum. Daniel. III, 55 : *Benedictus es, qui intueris abyssos, et sedes super Cherubim*. Et in Psalmo LXXIX, 2 et 3 : *Qui sedes super Cherubim, manifestare coram Ephraim, Benjamin, et Manasse*.

11. Adhuc, Sedere Dominum super aliquem ordinem, magis videtur Thronis convenire, quam Cherubin : et hoc Dionysius non assignat.

Si forte dicatur, quod cum dicitur sedere super Cherubin, *super* ponitur pro *ultra*, quasi sedere Dominus dicatur in altiori gradu dignitatis, quam sit Cherubin. Tunc potius diceretur sedere super Seraphin : quia per hoc notatur, quod omnes virtutes angelicas transcendit.

12. Adhuc quæritur, Quare Dominus præcipit imagines Cherubin fieri in templo, et non aliorum?

Solutio. Dicendum, quod proprietates tactæ a Dionysio accipiuntur secundum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

quod sunt proprietates scientiæ plenæ et perfectæ. Ad hoc autem, quod scientia plena et perfecta sit, tria exiguntur, scilicet perspicacitas et subtilitas cognoscentis sive scientis. Et quod cognoscibile sive cognitum sit altissimum et admirabilissimum, sicut accipitur ab Aristotele in prima propositione libri de *Anima* ubi dicit : « Bonorum honorabilium notitiam opinantes, magis autem alteram altera ex hoc, quod meliorum et honorabiliorum sit. » Tertium est, quod medium sit proprium et efficax ad scientiam faciendam : quia aliter nisi esset proprium, id quod sciretur per ipsum, non sciretur in propria natura, sed in universali et in potentia : quod scire est imperfectum, ut dicit Aristoteles in II *Priorum*. Unde penes perspicacitatem cognoscentis accipitur proprietas prima, quæ est *cognoscibile eorum*. Penes altitudinem et admirabilitatem cogniti in se considerati, accipitur proprietas secunda, quæ est *deicidum*. Si autem idem cognitum consideretur in ordine scitorum : tunc est illa quam vocat, *Sapientificæ traditionis repletum*, quam sexto loco enumerat Dionysius. Si autem accipitur ex parte medii, et accipitur ex parte medii sub quo cognoscitivus efficitur intellectus, quod est lumen theophaniæ, elevans intellectum ad divinorum cognitionem : tunc est illa proprietas quam tertiam ponit Dionysius, quæ est *altissimæ luminum dationis acceptivum*. Si autem accipitur penes medium in quo cognoscuntur cognita : cum illud medium tripliciter comparetur ad cognitum, scilicet ut efficiens, et ut formale, et ut finale. Si in ratione efficientis accipitur : tunc est illa quam ponit quartam, scilicet *contemplativum in prima operatrice virtute*. Si autem accipitur in comparatione formæ : tunc est quinta, scilicet *divinæ pulchritudinis repletum* : sic enim dicitur a Boetio :

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus [ipse.

Et sicut dicit Augustinus, generator est speciei : quia in ipso species omnium fulgent per rationes ideales. Si autem accipitur per comparationem causæ finalis, secundum quod disponuntur inferiora ad ipsum per illuminationem acceptam : tunc est illa quam ponit sextam, hæc scilicet, *Sapientificæ traditionis repletum* : sapientifica enim traditio omnia ordinat in suum principium, quod est Alpha et Omega, principium et finis. Et istæ sex proprietates accipiuntur penes illuminationem acceptam a Deo secundum quod accepta est. Sed quia uniuscujusque ordinis est illuminationem acceptam transfundere in alium et communicare sibi quod accipit, penes hoc accipitur septima quæ est *communicativum copiosæ ad secunda fusioni donatæ sapientiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod *cognoscibile* Dionysii dicit cognoscitivum : eo quod perspicacitate intelligentiæ aptum est cognoscere divina. Sed quia hoc ab alio habet, hoc est, a Deo, potius ponit hoc in aptitudine passiva quam activa : πάθειν enim Græce est *recipere* Latine. Ad 1

Ad aliud dicendum, quod proprietas ab aptitudine accepta, secundum quod aptitudo dicit potentiam per habitum completam, sumitur a perfecto secundum formam, licet non sumatur a completo secundum agere. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod licet omnes quantum ad objectum beatitudinis immediate videant Deum, et sint deividi, tamen ex speciali theophania et illuminatione in ordine et gradu ponente hierarchias, specialiter et proprie dicuntur Cherubin *deividi*. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod *altissimæ* dicitur quantum ad modum acceptionis illius illuminationis specialis, quæ post incendium charitatis ponit in gradu et ordine hierarchiæ : illam enim nullus accipit nisi Cherubin secundum æqualitatem altitudinis dignitatis. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod in prima Ad 5.

operatrice virtute contingit contemplari dupliciter, communiter scilicet, et proprie. Communiter visione matutina, quæ convenit omnibus Angelis ex conversione ad Verbum. Proprie, quando hoc convenit ex speciali illuminatione quæ Angelum ponit in gradu et in ordine hierarchiæ : et sic convenit Cherubin, ut dictum est : hanc enim habent specialiter super communem conversionem ad Verbum.

Ad 6. Ad aliud jam patet solutio : *diviidum* enim dicit illuminationem ad id in quo videtur sicut in causa et in objecto. Videre autem in prima operatice virtute, distinctam visionem dicit effectuum secundum quod a causa exeunt.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod *pulchrum* sive pulchritudo dicit relationem universorum ad formam exemplarem idealem, in qua primo omnia fuerunt lux in prima causa, ut dicitur, Joan. i, 4. Et sic pulchrum determinatur per illuminationem sapientiæ et scientiæ. Bonum autem quod amoris est objectum, omnium dicit congregationem ad finem : et sic congregare tota in totis, est amoris, et Seraphin. Priori autem modo congregare tota in totis per specialem illuminationem, convenit Cherubin.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod *sapientifica traditio* magis respicit ordinem pulchrorum et bonorum, quia sapientis est ordinare. Pulchritudo autem magis respicit lucem formæ exemplaris, qua cuncta pulchra et venusta efficiuntur. Et sic quamvis subjecto idem sint divina pulchritudo et sapientifica traditio, tamen differunt ratione.

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod verum est dictum Aristotelis, et jam patuit. Sed contemplari ordinem talem contingit dupliciter, scilicet in se : et hoc non facit nisi visione matutina in Verbo sive sapientia divina : et per illuminationem specialem ad hoc data : et sic convenit Cherubin specialiter et proprie.

Ad 10. Ad aliud solvendum est per dictum Gregorii in Homilia de centum ovibus et decem drachmis, ubi dicit : « Cum in Thronis Deus sedeat, tamen per Psalmistam dicitur, Psal. lxxix, 2 : *Qui sedes super Cherubim*, etc., quia videlicet cum in ipsis distinctionibus agminum Cherubin Thronis junguntur, sedere etiam super Cherubin Deus ex vicini agminis æqualitate perhibetur. Sic quippe in illa summa civitate specialia quædam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium : ut quod in se quisque ex parte habet, hoc in altero totum possideat. Sed idcirco uno eodemque vocabulo communiter non censentur, ut ille ordo vocari privato uniuscujusque rei nomine debeat, qui hanc in munere plenius accepit. »

Si autem objicitur, quod secundum hæc Gregorii dicta deberet dici sedere super Seraphin, sicut sedere super Cherubin, et super quemlibet aliorum ordinum. Dicendum, quod ab illuminatione scientiæ vel sapientiæ dicitur Cherubin. Et quia Deus per theophaniam sive illuminationem sapientiæ et scientiæ omnes Angelos illuminat, et quiescit in eis ut illuminator : quo lumine purgat eos et perficit, ut dicit Dionysius, propter hoc specialiter super Cherubin sedere dicitur, quia Cherubin ab illuminatione denominantur. Et Daniel. iii, 55, dicitur sedere super alas Cherubin : quia, sicut dicit Dionysius, alæ significant altivolum in divinas contemplationes : sicut et oculosum signat multividum in divinis. Hoc tamen non oportuit assignari inter propria : quia sicut dictum est, aliquo modo commune est omnibus : omnibus enim beatis insidet Deus per illapsum talis contemplationis, quamvis hoc appropriate speciali ratione Cherubin videatur convenire.

Ad aliud dicendum, quod *super* hic non ponitur pro *ultra*, sicut bene probat objectio : sed in speciali ratione per appropriationem ponitur, sicut dictum est : plenitudini enim sapientiæ appropriatur descensus in omnes alios quos Deus illuminat, ut dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod dispositio templi sive tabernaculi, figura est dispositionis cœlestis patriæ : ut significetur, quod omnis distributio Ecclesiasticæ hierarchiæ a plenitudine sapientiæ hierarchiæ cœlestis descendit, et illam in figura quadam demonstrat. Propter hoc imagines Cherubin, quæ sunt imagines plenitudinis sapientiæ, fieri fecit in templo : ut in omni dispositione sacram militantem significet Ecclesiam, sicut hierarchia Ecclesiastica descendit a cœlesti.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Thronis, quid sint[1] ?

Tertio, Quæritur de Thronis, et quæruntur duo.

Primo, Quid sunt Throni ?

Secundo, Quæ sint proprietates Thronorum ?

Ad primum accipiantur verba Gregorii qui sic dicit in homilia præinducta : « Throni illa agmina vocata sunt, quibus ad exercendum judicia semper Deus omnipotens præsidet[2]. »

1. Quia enim *Thronos* Latino eloquio *sedes* dicimus, Throni Dei sunt hi qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis Dominus sedeat, et per eos sua judicia decernat. Unde et per Psalmistam, Psal. ix, 5, dicitur : *Sedisti super Thronum, qui judicas justitiam.*

2. Sed objicitur contra hoc : quia cum ordines primæ hierarchiæ accipiantur secundum conversionem in Deum, non videtur judicare convenire Thronis, qui sunt in prima hierarchia.

3. Adhuc, Judicare illud, aut est actus judicii ultimi, aut est pertinens ad gubernationem mundi. Si primo modo, cum hoc tantum semel futurum sit, videtur quod semel tantum Deus istis Angelis præsideat. Si secundo modo, hoc videtur magis convenire Principatibus quam Thronis. Unde Gregorius in præinducta homilia sic dicit : « Sunt nonnulli qui dum sibimetipsis vigilanti cura dominantur, dumque se sollicita intentione discutiunt, divino timori semper inhærentes, hoc in munere virtutis accipiunt, ut judicare recte et alios possint. Quorum profecto mentibus cum divina contemplatio præsto est, in his velut in throno suo Dominus præsidens, aliorum facta examinat, et cuncta mirabiliter de sua dispensat. » Cum ergo sedens in throno et aliorum facta dispensans, princeps sit, videtur hoc magis convenire Principatibus quam Thronis.

4. Adhuc, Dionysius Thronis non attribuit judicium, sed potius altissimam et immaterialem sessionem. Male ergo videtur Gregorius attribuere Thronis judicium.

5. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *Super Cantica* : « In Thronis sedet. Et puto, quod his spiritibus super omnes alios qui memorati sunt, et justior causa et copiosior materia sit diligendi. Etenim si intres hominis regis cujuscumque palatium, nonne cum plenum sit sellis, scamnis, cathedrisque, regia sedes in eminenti posita cernitur? Et non est necesse quærere ubi rex sedere solitus sit, nimirum mox occurrit manifesta sedes ejus, cæteris altior ornatiorque sedilibus. Sic quoque omni decoris ornatu cunctis aliis præeminere spiritibus istos intellige, in quibus speciali quodam stupendæ dignationis munere

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 39, Art. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Gregorius, Homil. 34 in Evangel.

divina eligit residere majestas. Quod si sessio significat magisterium : puto illum qui sic dicit, Matth. xxiii, 9 : *Magister vester unus est, Christus*, scilicet Dei sapientiam Christum : cum alios quidem ubique attingat propter suam munditiam [1], specialius tamen istos atque principalius tamquam propriam sedem sua illustrare præsentia, et inde tamquam de solemni auditorio docere Angelum, docere hominem scientiam. Inde Angelis divinorum notitia judiciorum, inde consiliorum Archangelis : ibi Virtutes audiunt quomodo, quando, et ubi, et qualia proferant signa. Ibi denique universi sive sint Potestates sive Principatus, sive Dominationes discunt profecto quid ex officio debeant, quid ex dignitate præsumant, et (quod præcipue cautum est omnibus) accepta potestate ad propriam voluntatem seu gloriam non abuti. » Ex hac auctoritate quatuor eliciuntur conclusiones : quarum prima est, quod Throni dicuntur a dignitate et ornatu regali, et non a judicio : quod est contra Gregorium. Secunda est, quod Throni dicuntur ab auctoritate magisterii : quod duobus modis videtur esse inconveniens, Primo : quia magisterium plus convenit plenitudini scientiæ, quam Thronis : et ita deberet magis attribui Cherubin, quam Thronis. Secundo : quia magisterium dicit actum conversionis super inferiora. Ordines autem primæ hierarchiæ accipiuntur secundum conversionis actum in Deum. Tertia conclusio est, quod secundum dictum Bernardi, omnes ordines videntur ex æquo ordinari ad Thronos : quod videtur inconveniens : quia sic cessaret ratio infimæ et mediæ hierarchiæ : ultima enim per media, et media per prima ordinantur in Deum. Quarta conclusio est, quod si de Thronis Deus docet hominem scientiam, ut dicit Bernardus, Thronorum conversio est super hominem : et cum hoc proprium sit ultimæ hierarchiæ, videntur Throni poni debere in ultima hierarchia et non in prima.

6. Adhuc, Bernardus in eodem sermone dicit sic : « Diligitur a Thronis Deus ob benevolentiam magistræ sapientiæ sine invidia sese communicantis, et ob unctionem quæ gratis docet de omnibus. » Ex hoc accipitur iterum, quod Throni dicuntur a magisterio : et magis sic videtur hoc iterum competere Cherubin.

7. Adhuc, Bernardus videtur sibiipsi esse contrarius : dicit enim sic in libro V de *Consideratione* ad Eugenium Papam : « Throni dicuntur ex eo quod sedent, et ex eo sedent, quod sedet in eis Deus. Neque enim sedere in eis qui non sederent, posset. Quæris quid illam sentiam sessionem ? Respondeo : Summam tranquillitatem, placidissimam serenitatem, pacem quæ exsuperat omnem intellectum. Talis est qui sedet in Thronis Dominus Sabaoth, judicans omnia cum tranquillitate, placidissimus, serenissimus, pacatissimus. Et tales sibi constituit Thronos, simillimos sibi. » Ex hoc accipitur, quod Throni a tranquillitate quietis et sessionis dicuntur, et non ab auctoritate magisterii vel judicii.

Solutio. Dicendum, quod duplex est actus Throni a quo definiri habet et determinari, secundum quod Thronus proprie, hoc est, in propria significatione accipitur. Et tertius est etiam, secundum quod sumitur communiter pro sede cujuscumque regentis sive secundum justitiam, sive secundum doctrinam sapientiæ. Primus actus est, quod receptivus sit quietissimæ sessionis, et immaterialissimæ, et tranquillissimæ. Et ab hoc determinantur a beato Dionysio in libro de *Cœlesti hierarchia*, et a beato Bernardo in auctoritate præinducta de libro V de *Consideratione* ad Eugenium Papam. « Sic enim accipere thearchicum et di-

[1] Sapient. viii, 1.

vinum superadventum et divinam insessionem, ut dicit Dionysius, proprium officium Thronorum est. »

Secundus autem actus, qui convenit Thronis non secundum quod Throni sunt, sed secundum quod Throni referuntur ad auctoritatem sedentis in eis, est judicare. Et ab illo determinantur a beato Gregorio in auctoritate præinducta. Et hoc est quod dicitur in Psalmo ix, 5 : *Sedi isti super Thronum, qui judicas justitiam*. Et hoc tangitur, Sapient. xii, 18 : *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*.

Secundum autem quod Thronus accipitur communiter, dicitur Thronus non tantum regis regnantis in justitia, sed dicitur etiam regentis in sapientia : sic actus Throni qui convenit ei ex relatione Throni ad sedentem in eo, est docere hominem et Angelum. Et ab illo actu determinatur a beato Bernardo in sermone 19 *super Cantica* in auctoritate præinducta.

Et his notatis, facile est respondere ad objecta.

1. Ad primum ergo dicendum, quod beatus Gregorius ibi determinat Thronos ab actu secundo, et non primo : et ille est qui convenit Thronis non in se, sed relatis ad auctoritatem sedentis in eis.

2. Ad aliud dicendum, quod judicium dupliciter attenditur, scilicet secundum quod est a judice sedente in throno : et secundum hoc ratio judicii et illuminatio non accipitur nisi secundum actum conversionis in Deum. Et hoc modo convenit Thronis qui sunt de prima hierarchia. Sumitur etiam secundum quod est judicatorum dispositio : et sic non convenit Thronis, nisi eo modo quo prima hierarchia operatur per mediam, secundum quod dicit Dionysius, quod superiores per medios, et medii per infimos transfundunt illuminationes : sicut etiam Seraphin per Angelum infimæ hierarchiæ [1] legitur purgasse Prophetam, ut dicit Dionysius in *Cælesti hierarchia* [2].

Ad aliud dicendum, quod hoc intelligitur de judicio gubernationis, et non de judicio ultimo, sicut patet in auctoritate præinducta [3]. Per hoc enim judicium providentia divina unumquodque adducit ad debitum finem. Nec hoc est Principatuum proprie : quia ad Principatus pertinet dispositio unius gentis, et non generalis gubernatio, sicut dicitur, Eccli. xvii, 14 : *In unamquamque gentem præposuit rectorem*. Quantum autem ad auctoritatem generalem convenit Thronis, secundum quod Thronus refertur ad auctoritatem sedentis in eo. Ille enim est qui, sicut dicitur, Sapient. viii, 1, *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, judicio tranquillæ suæ gubernationis. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod Dionysius determinat Thronos ab actu primo et principali, qui convenit Thronis, secundum quod sedes et throni sunt : ideo non attribuit eis judicium, ut dictum est : quia non convenit eis secundum se, sed secundum quod referuntur ad dignitatem et excellentiam sedentis in eis. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod Bernardus ibi determinat proprietates Thronorum secundum quod referuntur ad dignitatem et excellentiam sedentis in eis. Sic enim et in alto positi sunt singulariter, et multo ornatu redimiti. Et verum est, quod ex illa auctoritate quatuor conclusiones eliciuntur quæ inductæ sunt. Ad 5.

Sed prima solvitur : quia beatus Bernardus ibi non determinat Thronum nisi per ornatum convenientem sibi, et non per actum sedentis in eo qui est judicium : et ideo non tangit judicium.

Secunda solvitur per hoc, quod magisterium dupliciter consideratur, scilicet secundum quod est informatio et instructio sedentis ad actum doctrinæ : et sic

[1] Cf. Isa. vi, 6.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 13.

[3] Cf. Sapient. xii, 18.

convenit Cherubin, sive plenitudini sapientiæ et scientiæ. Consideratur etiam secundum auctoritatem quam dat docenti : et sic convenit Thronis, secundum quod thronus communiter dicitur sedes regentis in justitia, et regentis in sapientia. Ad aliud membrum primæ conclusionis dicendum, quod magisterium secundum rationem et illuminationem acceptam ad doctrinam sapientiæ, dicit actum conversionis in Deum : et sic convenit primæ hierarchiæ : et in hac consideratione determinatur a beato Bernardo.

Ad tertiam conclusionem dicendum, quod Bernardus non intendit dicere, quod inferiores ordines ordinentur ad Thronos secundum acceptionem sapientiæ, sed ad sedentem in Thronis, a quo fluit unctio docens de omnibus, sicut dicitur, I Joan. II, 20[1]. Sic etiam dicitur in Psalmo CXXXII, 2, quod unguentum descendit a capite in barbam, a barba in vestimentum, a vestimento in oram sive fimbriam vestimenti.

Ad quartam conclusionem dicendum, quod de Thronis Deus docet Angelum et hominem scientiam : et ideo Thronis non convenit docere hominem, nisi hoc modo quo Angeli primæ hierarchiæ per Angelos ultimæ hierarchiæ illuminant homines, ut paulo ante dictum est : et propter hoc non debent poni in ultima, sed in prima hierarchia.

Ad 6. AD ALIUD patet solutio per antecedentia : magis enim convenit Cherubin quantum ad informationem actus doctrinæ et sapientiæ : sed Thronis plus quantum ad auctoritatem, secundum quod thronus accipitur communiter pro sede regentis, sive in justitia, sive in sapientia.

Ad 7. AD ULTIMUM dicendum, quod Bernardus non est sibi contrarius, sed a diversis actibus determinat Thronos, quorum quidam conveniunt thronis proprie dictis, quidam autem thronis communiter dictis. Et ut proprie determinet actum proprie dictum, utitur metaphoricis : serenitas enim, ut dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, est quies in aere, et signat quietem summæ veritatis in mente, quæ jam non circumfertur omni vento doctrinæ, ut dicitur, ad Ephes, IV, 14, nec circumfertur turbinibus errorum et passionum. Omnibus enim illis ad quietem deductis in mente quieta, serenissime fulget in ea veritas, et residet sicut in quietissima sede : sicut et in VII *Physicorum* dicit Aristoteles, quod in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens. Tranquillitas autem, sicut idem ibidem dicit Aristoteles, est quies in mari, et signat quietem in affectu, quando scilicet affectus a passionibus quietus est, maxime a passionibus iræ, et concupiscentiæ, et ambitionis, et timoris vani, et spei vanæ, et gaudii vani, et tristitiæ sæculi, *quæ mortem operatur*, ut dicit Apostolus, II ad Corinth. VII, 10 : de qua dicitur, Proverb. XV, 15 : *Secura mens quasi juge convivium.* In illo enim tamquam in thalamo bonitas Domini Sabaoth per charitatem requiescit, sicut dicitur, Deuter. XXXIII, 12 : *Et Benjamin ait : Amantissimus Domini, habitabit confidenter in eo : quasi in thalamo tota die morabitur*, etc. Placidissimus autem dicit pasturam voluntatis in dulcedine voliti : in talibus enim reficitur et delectatur Deus : et sedatis his, quæ dictæ sunt impulsionibus, sedet et quiescit. Et ab his tamquam propriis determinatur Thronus.

[1] I Joan. II, 20 : *Sed vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia.* Et infra, ℣. 27 : *Et vos unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et non necesse habetis ut aliquis doceat vos : sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium.*

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Thronorum [1] ?

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Thronorum ?

Has tangit Dionysius in *Cœlesti hierarchia* sic dicens : « Ipsa autem altissimarum et compactarum sedium nominatio manifestat, omni diligenter exaltari ab ignominia subjectionis, et ad summum supermundane sursum ferens, et ab omni exterminate ineffabiliter in sublimissimum et circa vere excelsum totis virtutibus incommutabiliter et stabiliter collocatum, et divini superadventus in omni impassibilitate et immaterialitate acceptivum, et deiferum, et familiariter in divinas susceptiones apertum [2]. »

1. Et primo quæritur, Quid dicatur *ignominia subjectionis* a qua exaltantur Throni ? Constat enim, quod non potest dicere vilitatem conditionis vel peccati : nihil enim horum est in Angelis bonis in hierarchia collocatis.

2. Adhuc quæritur, Quomodo sedes dicantur *compactæ ?* cum compingi potius conveniat corporalibus et materialibus, quam spiritualibus.

3. Adhuc, *Ad summum sursum ferri*, videtur potius convenire summo ordini, hoc est, Seraphin, quam Thronis.

4. Adhuc quæritur, Quid dicatur *extremitas* a qua dicuntur in sublimissimum et circa vere excelsum collocari Throni ?

5. Adhuc quæritur, Penes quid accipiantur proprietates inductæ ?

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod ignominia a qua exaltantur Throni, est scabellaris subjectio, secundum quod dicitur, Isa. LXVI, 1 : *Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum.* Terrena enim, hoc est, terrenos appetitus et affectus tendentes deorsum conculcat Deus, in cœlis sedens, hoc est, cœlestibus. Et omnes Throni ejus in quibus sedet, eo quod in eis nihil est quod per affectum vel intellectum tendat deorsum in terrena per appetitum, sed ab omni tali ignominia elevantur sursum, cor habentes ad cœlestia.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod compactæ dicuntur sedes a consonantia intellectus et affectus : quiescit enim intellectus in vero, et affectus in bono : quibus cum additur confirmatio liberi arbitrii in omne quod voluntatis divinæ esse cognoscunt, quietus locus Dei et quietus thronus efficiuntur.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod licet hoc excellenter et eminenter conveniat Seraphin, non tamen convenit eis, nisi sicut dona inferiorum conveniunt superioribus excellenter et eminenter. Thronis autem convenit ex dono propriæ illuminationis, quæ constituit Thronos et in hierarchia et in ordine : et propter hoc illis proprie attribuitur.

Ad 4. AD ALIUD dicendum, quod *extremitas* ibi dicitur altum in modo participationis theophaniæ et illuminationis. Et intendit dicere, quod sicut thronus regis exaltatur non solum super scabella et sedilia communia, sed etiam super sedes aliorum principum : ita illuminatio percepta ad tranquillitatem et quietem pertinens, et ad placatissimam sessionem,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I* Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 39, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

exaltatur in Angelis qui dicuntur Throni, non tantum super susceptiones hominum qui in scabello sedent super terram, sed etiam super modos susceptionis inferiorum Angelorum, qui in sedibus sedent altioribus quantum ad modum suscipiendi illuminationes. Throni enim immediate a Deo recipiunt, Angeli inferiores et homines recipiunt ab illis. Et hoc dicit Bernardus in auctoritate prius inducta, quod de Thronis docet Dominus et Angelum et hominem scientiam [1]. Unde circa hoc Dionysius ponit quinque quæ modum illum determinant, scilicet ineffabiliter, totis virtutibus, stabiliter, incommutabiliter, et in sublimissimum. Et dicit *ineffabiliter* quantum ad immensitatem divinæ beatitudinis in qua collocatur. *Totis virtutibus* autem dicit, quia ad hoc quod sit locus Dei, omnes virtutes concurrunt, intellectus videlicet et affectus. *Stabiliter* autem propter invariabilitatem gratiæ in qua confirmati sunt. *Incommutabiliter* vero dicit propter inflexibilitatem liberi arbitrii. *In sublimissimum* autem dicit propter hoc, quod non nisi a sublimissimo, hoc est, a Deo recipiunt illuminationes immediate.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod proprietates Thronorum a tribus accipiuntur, scilicet a collocatione quæ fit throno : a modo susceptionis, quo thronus suscipit sedentem, et ab usu throni. A collocatione : quia scilicet thronus in eminenti ponitur, et a pedestribus elevatur. Et ab hoc sumuntur duæ proprietates : una penes terminum a quo removetur thronus quando exaltatur : et hæc est prima : *Omni diligenter exaltari ab ignominia,* etc. Altera penes terminum ad quem accedit thronus exaltatus : et hæc est secunda, hæc scilicet, *Ab omni extremitate ineffabiliter,* etc. Ex parte susceptionis accipiuntur proprietates. Si enim modus sit in suscepto : tunc est illa quæ dicitur, *Divini superadventus acceptivum.* Et adduntur duo modi, scilicet in omni impassibilitate et immaterialitate. Et dicit, *Impassibilitate*, ut sciamus non a passione perturbatum vel motum, sed potius ex hoc esse perfectum thronum : et hæc proprietas convenit secundum susceptionem in actu existentem. Et dicitur, *Immaterialitate*, ut sciamus hoc non circa materialia et corporalia existere, sed in spiritualibus et divinis perfici. Si autem susceptio consideretur in aptitudine : tunc est illa quam ultimo ponit Dionysius, scilicet quod *familiariter est in divinas susceptiones apertum :* patula enim semper est sedes in divinam susceptionem, nullo alio insidente sibi pressa vel depressa. Si vero sumitur proprietas ab usu : tunc est illa quam vocat, *Deiferum :* quam penultimam ponit Dionysius. In Thronis enim omnis circumferetur Deus, ut de Thronis omni creaturæ proprium exhibeat judicium providentiæ suæ, per quod deducatur ad finem ultimum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De prædictis tribus ordinibus, scilicet Seraphin, Cherubin, et Thronis in communi : penes quid accipiantur, et qualiter ordinentur [2] ?

Deinde, Quæritur de his prædictis ordinibus in communi, et penes quid accipiantur, et qualiter ordinentur ?

Dicitur autem communiter, quod penes conversionem in Deum accipiantur tres ordines primæ hierarchiæ, et hoc non videtur esse conveniens :

[1] Cf. S. Bernardum, Serm. 19 super Cantica.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 40. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

1. Cum enim tres actus sint hierarchici, omnibus hierarchiis convenientes, scilicet illuminare, purgare et perficere, unus solus illorum actuum (qui est perficere) est reductio ad Deum et conversio : et hoc convenit omni hierarchiæ : non ergo penes hoc debent sumi specialiter ordines primæ hierarchiæ.

2. Adhuc, Cum primus ordo istius hierarchiæ denominetur a charitate, et charitas dicat conversionem in Deum per amoris affectum, videtur quod alii debeant sumi penes alias virtutes : et hoc non demonstratur in nominibus eorum.

3. Adhuc, Bernardus *super Cantica* dicit sic : « Deus in voluntate est plenitudo dulcissimæ dilectionis, in intellectu lux veritatis, in memoria continuatio æternitatis. » Cum ergo in Angelis sint hæc tria in quibus signaculum imaginis Dei est impressum, ut dicit Bernardus, videtur quod tres primi ordines penes istos tres modos conversionis in Deum accipiendi essent : et hoc non demonstratur in nominibus eorum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod tres ordines primæ hierarchiæ accipiuntur penes tres modos conversionis in Deum. Motus enim in Deum potest accipi prout est in motu ipso, et motivo, secundum actum in Deum movente : et sic est charitatis motus, a quo denominatur *Seraphin:* charitas enim exstasim facit, ut dicit Dionisius in libro de *Divinis nominibus*[1] : et movet et transponit amantem in amatum.

Potest etiam considerari motus hic secundum intellectum, et sic consideratur in eo quod disponit ad motum, et judicat quo movendum sit : et hoc est plenitudo scientiæ et veritatis quæ Deus est. Et ab hac accipitur secundus ordo, qui dicitur *Cherubin* : quia rationabiliter et sapienter non movetur, qui per intellectum non præscivit finem motus sui.

Potest etiam considerari secundum perfectionem motus, qui est adeptio ejus ad quod movetur, et acquisitio finis motus : ita quod id propter quod movetur, locetur in ipso et contineatur. Et penes hoc accipiuntur Throni, qui sunt sedes divini superadventus receptivi, et deiferi, ut dictum est.

Dixerunt tamen quidam valde probabiliter ad istam quæstionem, quod Deus tripliciter est in rebus : in omnibus enim creatis est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : et penes hoc dicunt accipi Thronos. In rationali autem creatura sive intellectuali est dicto modo, et supra hoc per illuminationem veritatis in intellectu : et penes hanc conversionem in Deum dicunt accipi ordinem Cherubin. Dicunt iterum, quod per inhabitantem gratiam Deus est in sanctis specialiter : et penes hanc conversionem creaturæ in Deum, et creaturæ in creatorem, dicunt accipi ordinem Seraphin.

Alii dixerunt et satis probabiliter, quod tres sunt dotes beatorum secundum intellectualem creaturam, scilicet visio, dilectio, et comprehensio : et quod penes dilectionem sumitur ordo Seraphin, penes visionem ordo Thronorum.

Quocumque horum modorum dicatur, satis probabiliter dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet omnes Angeli convertantur in Deum quoad fruitionem et visionem matutinam, tamen quoad acceptiones illuminationum, immediate ad Deum non convertuntur, nisi ordines primæ hierarchiæ : et ideo penes modum conversionis in Deum illi soli distinguuntur. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod penes virtutes sive theologicas sive cardinales non accipiuntur ordines, nisi primus ordo, qui accipitur penes charitatem, non secundum quod virtus est, sed potius secundum quod motivum est amantis in amatum. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod tria quæ dicit Bernardus, dicunt modum quo Deus est in beatis, scilicet ut bonitas, ut veri- Ad 3.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

tas, et ut continuatio beatorum in illis indeficiens : et non dicunt modum conversionis in Deum. Et ideo penes illa quæ dicit Bernardus, distinctio ordinum non accipitur : ad hæc enim tria non accipiuntur theophaniæ sive illuminationes in gradu ordinis constituentes, sed potius ipse Deus ut objectum perfectum beatitudinis.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

De sufficientia trium ordinum Cherubin, Seraphin, et Thronorum.

Deinde, Quæritur de sufficientia illorum ordinum.

Videtur enim, quod multo plures deberent esse :

1. Secundum enim quodlibet donum Spiritus sancti sive ad contemplativam sive ad activam vitam pertinens, est conversio in Deum : et sic ad minus septem deberent esse ordines secundum septenarium numerum donorum.

2. Adhuc, Multa sunt attributa divina, sicut potentia, sapientia, bonitas, justitia, et misericordia, et hujusmodi : et secundum quodlibet illorum contingit converti in Deum : videtur ergo, quod penes hoc deberent distingui ordines.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sufficientia ordinum primæ hierarchiæ accipitur secundum ea quæ faciunt perfectum motum in Deum secundum conversionem ad ipsum, et illa sunt tria quæ dicta sunt. Primum est motivum quod per exstasim quam facit, movet et transponit amantem in amatum : et penes hoc accipitur primus ordo. Secundum est illuminativum et ostensivum et amati et omnium bonorum quæ sunt in ipso propter quæ amabile est : et propter hoc accipitur secundus ordo. Tertium est adeptio amati ab amante : et quietissima insessio amati in amante et penes hoc accipitur tertius ordo. Et in his perficitur conversio et motus in Deum : et propter hoc non sunt plures.

Ad 1. Ad id quod primo contra objicitur, dicendum, quod per dona sancti Spiritus conversio est in Deum, secundum quod ipse est causa meriti sive operum nostrorum in merendo : et penes talem conversionem non distinguuntur ordines : quia hoc pertinet ad viam, non ad patriam.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod attributa divina dicunt modum creationis, quo creaturæ exeunt ab ipso : sicut dicit ipse Origenes, quod Deus dicitur sapientia, quia sapientiæ nostræ causa est. Unde penes talem exitum non distinguuntur ordines, sed potius penes perfectam conversionem et motum intellectualis creaturæ in ipsum, ut dictum est.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS IV.

De hierarchia eorumdem trium ordinum[1] ?

Deinde, Quæritur de hierarchia eorumdem trium ordinum.

1. Et quæritur primo de hoc quod Dionysius dicit in *Cœlesti hierarchia*, ordines

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 41. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

in hac hierarchia esse æquiformes[1] : cum jam probatum sit, quod unus est altior, et alter inferior : et ita videntur non esse æquiformes.

2. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit Dionysius, ibidem, quod « prima cœlestium essentiarum dispositio in circuitu Dei, et circa Deum immediate est stans, et simpliciter et incessanter circumiens æternam ejus scientiam secundum excellentissimam quantum Angelis est possibile semper mobilem collationem[2]. » In his verbis est contrarietas : dicit enim eas stare, et circumire : quæ duo simul esse non possunt.

3. Adhuc quæratur, Quis sit motus circularis quo circumeunt?

4. Adhuc, Hic non assignat motum Angelorum, nisi circularem. Et in libro de *Divinis nominibus*, assignat tres motus Angelorum, scilicet circularem, rectum, et obliquum. Ergo vel in cœlesti est diminutus, vel in libro de *Divinis nominibus* est superfluus.

5. Adhuc, Quæritur etiam hic de proprietatibus primæ hierarchiæ, quas distinguit Dionysius, ibidem dicens, quod prima ejus proprietas est, quod multas et beatas videt pure contemplationes. Secunda est, quod simplos et immediatos videt fulgores. Tertia est, quod est illuminata et divino alimento repleta. Quarta, quod repleta est multa quidem primo data fusione, solaque domestica et vivifica divinæ refectionis unitate. Quinta, quod multa communione Dei et cooperatione digna effecta ad Deum, ut possibile, similitudine bonarum habitudinum et actionum. Sexta est, quod multa divinorum superposite cognoscens et divinæ scientiæ et cognitionis in participatione secundum quod fas est facta. Quæritur ergo, Penes quid accipiantur inductæ proprietates?

Solutio 1. Solutio. Dicendum ad primum, quod ordines de prima hierarchia non dicuntur æquiformes a beato Dyonisio, nisi quantum ad actum hierarchicum : et ille consistit in hoc quod est immediate accipere illuminationes a Deo : illuminationes dico, quæ pertinent ad officium et gradum ordinis, in quo constituuntur : in modo tamen dignitatis illarum illuminationum non sunt æquiformes : dignior enim et altior illuminatio Seraphin, et post hoc illuminatio Cherubin, et post hoc illuminatio Thronorum.

Ad aliud dicendum, quod secundum commentum quod est super eadem verba Dionysii, quod est commentum Maximi, respectu diversorum dicuntur et stare, et circumire : « Stare, quia sicut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*[3], juxta Deum existentes, ejusdem æternitatis participatione qua Deus æternus est, immobiliter et inalterabiliter stant in esse et bono quod perceperunt. Moveri autem et circumire dicuntur : quia incessabili desiderio et conatu semper festinant plus et plus ascendere in illuminationes ejus : et sic respectu diversorum et stant et circumeunt. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Philosophus in VIII *Physicorum*, motus circularis solus est perpetuus, et incorruptibilis, et simplex, ab eodem in idem semper et circa idem centrum immobile. Et penes hanc similitudinem dicuntur moveri circulariter, qui sunt in suprema hierarchia : quia a Deo moventur in Deum motu perpetuo et simplici : quia motu intelligentiæ semper moventur circa scientiam ejus. Hoc autem inferioribus Angelis non contingit : quia illi accipiunt ab Angelis superioribus illuminationes, et per illas revertuntur in Deum : et ideo non moventur ab eodem in idem et circa idem semper. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod procul dubio intelligentia angelica tres motus ha- Ad 4.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

[2] Idem, Ibidem.

[3] S. Augustinus, Lib. XII Confessionum, cap. 11.

bet, ut determinat Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[1] : sed inter illos tantum motus circularis attribuitur hierarchiæ primæ, eo quod illi Angeli immediatam conversionem habent in Deum, sicut motus circularis est ab eodem in idem, et circa idem. Et hoc probatur ex ipsis definitionibus motuum, quæ ponuntur in libro de *Divinis nominibus*, sic : « Moveri quidem dicuntur divinæ mentes circulariter quidem, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni[2]. » Et dicit *unite* propter simplicitatem motus et uniformitatem. Et dicit *sine principiis*, quia non accipiunt illuminationes ab aliquo creato, sed ab ipso Deo, qui sine principiis est æternus. Et dicit *interminabilibus*, quia semper est in ratione finis et principii : et quod tale est, interminabile est, ut dicit Philosophus in VIII *Physicorum*. In directum autem moventur divinæ mentes, quando procedunt ad subjectorum providentiam, recte circa subjecta omnia transeuntes. Et dicit *subjecta omnia creata* : quando enim providentia intelligentiæ providerit illa quæ conferunt subjectis, non revertitur ab eodem in idem, sed transit motu intelligentiæ super subjecta de uno in aliud proficiendo ad similitudinem recti motus. In obliquum autem moventur divinæ mentes, quando et providentes inferioribus minus habentibus, ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam, pulchrum scilicet et bonum, indesinenter circum chorum agentes. Et hoc fit, quando providentia inferiorum quibus provident, quasi reflectuntur in principium et finem pulchri et boni, a quo et propter quod omne pulchrum est in creaturis, sicut in præhabitis dictum est, quod visio vespertina qua cognoscitur res in seipsa, reflectitur ad matutinam, quando refertur ad laudem Creatoris.

Ad ultimum dicendum, quod proprietates primæ hierarchiæ accipiuntur secundum quatuor, quæ considerantur in participatione illuminationis. Hæc enim consideratur secundum intellectum, et secundum affectum, et etiam in operatione consideratur secundum singula horum, et secundum omnia simul. Et si consideratur secundum hoc quod est in intellectu : tunc accipitur prima proprietas, quæ est, quod multas et beatas videt pure contemplationes. Penes idem quantum ad modum percipiendi accipitur secunda, quæ est, quod simplos et immediatos videt fulgores. Et differt prima a secunda : quia prima est de rebus quas percipit in illuminatione : secunda est de modo perceptionis illuminationis, quæ illuminat ad res illas videndas. Penes idem accipitur ultima, quæ est hæc, quod multa divinorum superposite cognoscens, et divinæ scientiæ et cognitionis in participatione secundum quod fas est facta. Et accipitur hæc illuminario et quantum ad numerum scitorum, et quantum ad modum sciendi, et quantum ad reductionem cognitionis in Deum. Et hoc notatur per tria verba quæ ponit Dionysius in proprietate illa : numerus enim scibilium notatur per hoc quod dicit, *Multa divinorum* : modus per hoc quod dicit, *superposite cognoscens* : non enim cognoscit superposite ut media et infima. Reductio autem in divinam scientiam notatur per hoc quod dicit, *Divinæ scientiæ et cognitionis in participatione secundum quod fas est facta*. Hæ igitur tres proprietates accipiuntur secundum considerationem illuminationis in intellectu.

Si autem consideratur secundum quod est in affectu : tunc est proprietas quarta quæ est hæc, quod repleta est multa quidem primo data fusione, solaque domestica et vivifica divinæ refectionis unitate. In affectum enim infunduntur uni-

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[1] Idem, Ibidem.

tate et bonitate divina sicut domestici Dei, et quasi concellanei in superiori domo gloriæ in vestibulo divinitatis habitantes. Et illa infusio vivificat in quantum conjungit ad unum primum simplex et indivisibile. Hæc eadem reficit per dulcedinem fruitionis in veritate et bonitate divina.

Si autem consideratur secundum intellectum et affectum : tunc est proprietas tertia quæ est hæc, quod est illuminata et divino alimento repleta : tunc enim illuminata est quantum ad intellectum : divino autem alimento repleta quantum ad affectum.

Si vero consideratur secundum opus, et secundum intellectum, et secundum affectum simul : tunc est proprietas quinta quæ est hæc, quod multa communione Dei et cooperatione digna affecta ad Deum, ut possibile, similitudine bonarum habitudinum et actionum. Superiores enim in hoc cooperatores Dei efficiuntur, quod illuminant inferiores sicut Deus. Similitudinem autem divinam præ cæteris habent in habitudinibus et actionibus in hoc, quod præ cæteris divinas bonitates secundum intellectum et affectum in bono, vero, et pulchro participant : propter quod a beato Dionysio dicuntur *agalmata divina*, hoc est, expressæ similitudines. Dicuntur etiam investibiles esse circa Deum : eo quod decore ejus præ cæteris vestiuntur, sicut dicitur in Psalmo xcii, 1 : *Dominus regnavit, decorem indutus est.* Et alibi, in Psalmo ciii, 2 : *Amictus lumine sicut vestimento.* Ignis enim altissimum petit : quod competit Seraphin. Lumen et illuminatio de altissimo venit. Psal. lxxv, 5 : *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis* : et hoc competit Cherubin. Thronus in sublimissimis locatur : quod competit Thronis, propter quod, Isa. xiv, 13, Lucifer qui concupivit æqualitatem Dei, dixit : *Supra astra Dei exaltabo solium meum.*

Ista ergo sunt tria vestibula et tres cellæ immediate sub cœlo Trinitatis collocatæ.

MEMBRUM II.

De secunda hierarchia.

Deinde. Quæritur de secunda hierarchia.

Et quæruntur tria : quorum primum est de ordinibus in hac hierarchia positis in speciali.

Secundum, De tribus ordinibus in communi.

Tertium, De hierarchia horum trium ordinum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

De ordinibus in secunda hierarchia positis, in speciali.

Primo ergo quæritur de ordinibus positis in speciali.

Et quæruntur tria, scilicet de Dominationibus, de Virtutibus, et de Potestatibus : hi enim ordines a Dionysio in media hierarchia ponuntur.

De Dominationibus duo quæruntur, scilicet quid sunt ?

Et secundo, De proprietatibus eorum.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Dominationibus quid sint[1]?

Ad primum objicitur sic :

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* dicit sic definiens Dominationem : « Dominatio est non pejorum (sive inferiorum) excessus tantum, sed et omnis pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et vera et cadere non valens fortitudo[2]. »

Quæritur ergo, Utrum secundum hanc definitionem Dominationibus conveniat dominatio?

Et videtur, quod non : quia

1. Non est in eis perfecta et omnimoda possessio pulchrorum et bonorum, sed in Deo tantum : unde cum hoc sit de definitione Dominationis, non videtur secundum hanc definitionem convenire Angelis qui sunt in ordine Dominationum.

2. Adhuc, Dicit Gregorius, quod omnis creatura in nihilum decideret, nisi eam manus omnipotentis conditoris contineret. Ergo nulla creatura habet veram et non cadere valentem fortitudinem : Angeli autem qui dicuntur Dominationes, creaturæ sunt : ergo talem fortitudinem non habent : et hoc est de definitione Dominationum : ergo dominatio non convenit Angelis qui dicuntur Dominationes, secundum præinductam definitionem.

3. Adhuc, Gregorius in Homilia de centum ovibus et centum drachmis dicit : « Dominationes vocantur, qui etiam Potestates et Principatus dissimilitudine alta transcendunt. Nam principari, est inter reliquos priorem existere : dominari vero, est etiam subjectos quosque possidere. Ea ergo Angelorum agmina quæ mira potentia præeminent, pro eo quod eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur. » Cum ergo dicatur dominatio relative ad servum, videtur quod alii Angeli serviles sint ad Dominationes, quod absurdum est : ergo nec superiores proprie in media hierarchia vocantur.

4. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Sunt nonnulli qui sic in semetipsis cunctis vitiis omnibusque desideriis dominantur, ut ipso jure munditiæ, dii inter homines vocentur. Unde ad Moysen dicitur, Exod. VII, 1 : *Ecce constitui te Deum Pharaonis.* Quo ergo isti nisi inter numerum Dominationum currunt? » Ex hoc accipitur, quod superiores Angeli in media hierarchia potius dii, quam Dominationes vel domini debent vocari.

5. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* dicit sic : « Diligunt et Dominationes Deum. Cur? » Et respondet sic : « Nescio quid subtilius sublimiusque indagare de Dei interminabili atque irrefragabili dominatu, laudabili quadam præsumptione feruntur, quod scilicet ubique universitatis non solum potens, sed et præsens, supra infraque obsequi rectissimæ voluntati suæ cursum temporum, motus corporum, nutus mentium, ordine utique pulcherrimo cogat, idque tam vigili cura, ut ne puncto quidem aut iota uni, ut dicitur, horum omnium debitum subtrahere famulatum nullatenus liceat : opera tamen tam facili, ut turbationem seu anxietatem nullam gubernator sentiat. Intuentes ergo Do-

[1] Cf. Opp. B. Alberti· Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 42, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius. Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

minum sabaoth tanta cum tranquillitate omnia judicantem, intensissimæ suavissimæque contemplationis stupore nimio sed sensato rapti in illud divinæ claritatis tam ingens pelagus, recipiunt sese in secretiori quodam miræ tranquillitatis recessu, ubi tanta pace ac securitate fruuntur, ut quiescentibus ipsis pro reverentia prærogativæ tamquam vere Dominationibus militare ac ministrare videatur cætera multitudo. » Sed recipi in secretiori contemplationis (ut præhabitum est) convenit primæ hierarchiæ : hoc ergo non videtur debere attribui Dominationibus quæ sunt de secunda hierarchia.

6. Adhuc, Frui tranquillitate pacis potius videtur convenire Thronis, quam Dominationibus, secundum ea quæ præhabita sunt.

7. Adhuc, In eodem sermone infra Bernardus dicit sic : « A Dominationibus diligitur Deus ob placidissimam voluntatem, qua licet ubique dominetur in fortitudine brachii sui, virtute tamen potentiori pro sua ingenita lenitate et imperturbabili tranquillitate disponit omnia suaviter. » Ex hoc accipitur, quod non dicuntur Dominationes a dominio quod in ipsis est, sed a dominio quod in Deo contemplantur : et sic cum alii idem contemplentur, deberent dici Dominationes sicut et ipsi.

8. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium dicit sic : « Putemus Dominationes adeo cunctis supereminere præfatis ordinibus, ut respectu horum cæteri videantur omnes administratorii spiritus, et ad istos tamquam ad dominos referri regimina Principatuum, tutamina Potestatum, operationes Virtutum, revelationes Archangelorum, curam et providentiam Angelorum [1]. » Ex hoc videtur, quod omnes inferiores Angeli rationes officiorum suorum reddunt Dominationibus, et quod propter hoc Dominationes dicuntur a dominio quod in seipsis sit, et non a dominio quod in Deo contemplantur : et sic videtur Bernardus sibi esse contrarius.

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod Dominationes dicuntur a dominio secundum quod definitur a Dionysio in libro de *Divinis nominibus* [2]. Ad perfectum autem dominium tria exiguntur. Primum est superpositio pejorum sive inferiorum. Pejora autem dicuntur omnia deprimentia in servitutem aliquam, quæ a substantia intellectuali possent tollere libertatem. Quod contingit tribus modis, scilicet ab obligatione materiæ : sicut anima hominis quæ intellectualis natura est, ex unione ad corpus in multam deprimitur servitutem. Propter quod Aristoteles in primo *primæ philosophiæ* dicit, quod multipliciter humana natura ancilla est, et libera, hoc est, sui causa esse non potest. Liberum enim dicimus, ut ibidem dicit, quod sui causa est. Nec differentia esse potest, sed potius subjecta servituti materiæ, sicut dicitur, ad Roman. VIII, 20, quod subjecta est creatura servituti non volens [3]. Et loquitur de servitute corruptionis, quæ est ex obligatione materiæ corruptibilis.

Secunda servitus est quæ dicitur servitus conditionalis, qua unus homo alteri subjicitur, ut omnes suos actus et possessiones ad illum referat, et nomine illius agat et possideat quidquid agit et possidet. Genes. IX, 25 : *Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis.* Et hæc quidem servitus inducta est per peccatum. Justum enim fuit, ut qui peccavit in superiorem secundum naturam, hoc est, in patrem, in potestate subderetur æquali per naturam, et sic deprimeretur in servitutem.

[1] S. BERNARDUS, Lib. V de Consideratione, cap. 4.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

[3] Vulgata habet, ad Roman. VIII, 20 : *Vanitati creatura subjecta est non volens.*

Tertia servitus est peccati. Joan. VIII, 34 : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Deprimitur enim quis per peccatum (ut dicit Damascenus[1]) ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, ut scilicet jam non libere agat secundum facultatem rationis et voluntatis, sed ut damnatus homo agat ea ad quæ pondere peccati deprimitur. Ad Roman. VII, 15 et seq : *Non quod volo bonum, hoc ego : sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud : sed quod habitat in me peccatum.*

Ab omnibus ergo his sic in servitutem deprimentibus, superpositionem et excessum dicit dominium prout est in Angelis : quia nec obligatione materiæ, nec conditione a pecato inducta, nec peccato in pejus aliquod sive servile deprimi possunt : et hoc dicit prima pars definitionis inductæ.

Sed quia omnis superpositio necesse est ut causetur a bonis quæ excellenti dignitate sua aliquem ponunt in sublimi, ideo in secunda parte addit in definitione dicens, quod est omnis et pulchrorum et bonorum perfectio et omnimoda possessio. Et dicit, *Possessio*, ut ad nutum habeatur, sicut id in quo jam pedes intellectus et affectus positi sunt. Et dicit, *Perfecta*, ut extremæ et in summo virtutes habeantur : quia, sicut dicit Aristoteles in IV *Ethicorum*, licet virtutes morales in passionibus et operationibus sint medium quoad nos determinata ratione, tamen in bono sunt extremum, præcipue in actu potentiæ ad quem secundum habitum potentiam perficiunt. Et hoc est secundum quod Dionysius ponit in definitione dominii præinducta : quod maxime in Angelis est, qui *Dominationes* dicuntur : quia illi possessione pulchrorum et bonorum excedunt et superponuntur aliis : ita ut ad nutum et dispositionem eorum ministeria aliorum inferiorum disponi et ordinari dicuntur. Et hæc est causa propter quam secundum Bernardum et Gregorium Dominationes missi numquam leguntur ad ministeria, sed in intimis manentes cum Deo disponunt actus et ministeria ministrantium, Virtutum scilicet, et Potestatum, Principatuum, Archangelorum, et Angelorum.

Tertium autem quod exigitur ad perfectum dominium, est vera et non cadere valens fortitudo. Et dicitur *fortitudo* non cardinalis virtus, sed robur inditum ex perfecta et omnimoda possessione pulchrorum et bonorum, quo se et subjecta sibi tenere potest, ne cadere valeant a bonis ab illuminatione per theophaniam perceptis. Propter quod etiam dicit Ambrosius quod « Dominus est nomen non naturæ sed potestatis. » In tali ergo perfecta ratione dominii dominium convenit Dominationibus.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta et omnimoda possessio bonorum et pulchrorum Deo convenit per essentiam : sed secundum participationem et analogiam propriæ facultatis nihil prohibet convenire Angelis, quamvis creaturæ sint.

Ad aliud dicendum, quod in Angelis dominium non dicitur eodem modo sicut in Deo, quia per essentiam vera et cadere non valens fortitudo, soli Deo convenit : sed per participationem confirmationis in bono, convenit etiam Angelis bonis ex dono Dei.

Ad aliud dicendum, quod in Angelis dominium non dicitur in relatione ad servitutem ut dominus ad servum, sed ex sola simplici superpositione super omnia quæcumque possunt deprimere in servitutem, ut dictum est. Quamvis enim in civilibus superatus qui ad obsequia superantis superatus est, dicatur *servus*, et per oppositionem relationis dicatur ad dominium : tamen secundum Socratem et Platonem et alios Stoicos

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

qui de perfectione hominis secundum virtutem plenius scripserunt, *servus* dicitur, qui de bono providentiæ non tantum habet ut sibi vel aliis provideat : et ideo sub providentia alterius oportet eum vivere et agere quidquid agit. Et dicitur *liber*, qui sibi causa potest esse sufficiens in actu bonæ providentiæ. Et dicitur *dominus*, qui ex superpositione pulchrorum et bonorum sibi et aliis sufficit ad actum bonæ providentiæ. Et hoc expresse dicitur a Platone in *Politegia*, quam non de verbo ad verbum, sed per sensus et sententias transtulit Apuleius Philosophus. Trahitur etiam de verbo Aristotelis qui in primo *Ethicorum* inducit Homerum dicentem, quod « optimus est, qui secundum naturam in bonis providentiæ perfectus est. Et hic rursus bonus est, qui licet secundum naturam non sit bonus, tamen alium bonum in animo ponit, et ad illum respicit,ut ad illum dirigatur et corrigatur in bono providentiæ. Qui autem nec per naturam bonus est, nec alium talem in animo ponit : hic profecto inutilis est vir, ut dicit Homerus. » Unde ex dicto Gregorii non sequitur, quod aliquid servitutis sit in aliis Angelis, sed quod ex illuminationibus Dominationum transfusis in alios Angelos inferiores, actus ministeriorum eorumdem et disponantur et ordinentur.

Ad aliud dicendum, quod fallacia æquivocationis est in argumento. Dii enim æquivoce dicuntur de his qui per naturam dii sunt, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus : et de dominis qui superpositione pulchrorum et bonorum donorum dii et domini dicuntur, sicut Moyses et alii prælati : et illi ab eodem dicuntur et dii et domini. Unde Glossa super illud Psalmi LXXXI. 1 : *Deus stetit in synagoga deorum* : dicit, quod prælati aliis superpositi ibi *dii* dicuntur : melius tamen dicuntur *domini*, quia dominus in ipsa intentione nominis talem dicit superpositionem, quam secundum intentionem nominis non dicit hoc nomen, *Deus*.

Ad aliud dicendum, quod beatus Bernardus non intendit aliud dicere, nisi quod dictum est, scilicet quod Dominationes per theophaniam quam ex dominio universorum contemplando percipiunt, qua dominationi ejus universa obediunt, intelligunt qualiter distribuenda sunt ministeria Virtutum, Potestatum, Principatuum, Archangelorum, et Angelorum : et per refusionem ejusdem illuminationis super inferiores illuminant eos ad ordinem et dispensationem ministeriorum,ut scilicet quilibet illuminetur in quo et ubi et quando et circa quos ministret. Nec intendit, quod illam illuminationem immediate ab intimis Dei recipiant : sed potius Throni recipiunt eam ab intimis, et receptam transfundunt in Dominationes : in qua sic recepta Dominationes contemplantur qualiter universitas creaturæ obedit et ministrat domino dominorum : qui sicut dicitur, Isa. VI, 3, *Dominus sabaoth* vocatur, hoc est, virtutum vel exercituum. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod frui tranquillitate pacis et convenit Thronis, et convenit Dominationibus diversa ratione. Convenit Thronis secundum tranquillitatem divinæ insessionis et quietis. Dominationibus convenit secundum tranquillitatem dispositionis ministeriorum, quorum turbationi ad exteriora missi numquam permiscentur, quamvis in intimis contemplando ista suavissime disponant secundum tranquillitatem et lenitatem ejus de quo dicitur, Sapient. VIII, 1, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. Ad 6.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod scilicet Dominationes contemplantur illuminationem et rationem dominii divini in Deo : et contemplando ejusdem gratiæ efficiuntur participes, ut in præhabitis dictum est : et illuminando inferiores de eodem, efficiuntur potestatis consortes : quod est commune omni hierarchiæ secundum quod est ordo, scientia, et actio, secundum quod in Ad 7.

quæstione de *definitione hierarchiæ* determinatum est. Hoc autem secundum illuminationem propriam, per quam quilibet Angelus in ordine et gradu hierarchiæ constituitur, aliis Angelis non convenit : et ideo Dominationes congrue vocari non possunt.

Ad 8. AD ULTIMUM dicendum, quod Bernardus non est sibi contrarius. Inferiores enim ordines qui a ministeriis denominati sunt, quinque sunt, et in alio non reddunt rationem Dominationibus, nisi quod ab ipsis per eamdem illuminationem, ordinem et dispositionem ministeriorum accipiunt, et per eamdem in Deum reducuntur : sicut dicit Dionysius, quod in omnibus hierarchiis lex divinitatis est per prima media, et per media infima reducere : et sicut ipse Dionysius in primo capite de *Cælesti hierarchia* dicit, quod « omnis Patre moto manifestationis luminum processio in nos optime ac large proveniens, iterum ut unifica virtus restituens (hoc est, conjungens primo uni indivisibili et semper simplici) replet nos et convertit ad congregantis Patris unitatem, et deificam simplicitatem. » Et hoc est etiam quod dicitur in libro de *Causis*, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur : quia licet recipiat plures bonitates a prima causa, secundum eas tamen non dividitur, sed unificatur : quia per eas per similitudinem plus et plus accedit ad primum unum simplex, quod est in fine simplicitatis consistens.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

De proprietatibus Dominationum [1].

SECUNDO, Quæritur de proprietatibus Dominationum, quas enumerat Dionysius in *Cælesti hierarchia*, sic dicens : « Igitur sanctarum Dominationum manifestativam nominationem æstimo declarare absolutam quamdam et omni pedestri minoratione liberam anagogen, nullaque tyrannicarum dissimilitudinum ullo modo eam universaliter inclinatam, liberaliter severam dominationem, omni minutivæ servituti superpositam, superiorem subjectione omni, remotam ab universa dissimilitudine, et dominationis incessanter appetentem, et ad illius ipsius naturaliter subsistentis virtutis similitudinem quantum possibile et seipsam et quæ post eam sunt, optime et speciose conformantem, ad nullum vane videntium, sed ad proprie & universale conversam, et dominicæ semper deiformitatis in participatione, secundum quod possibile est ipsi factam. »

Et quæritur,

1. Quid vocetur hic *pedestris minoratio ?* nullus enim Angelorum pedestri minorationi subjicitur : commune est ergo omnibus Angelis habere liberam anagogen et absolutam ab omni pedestri minoratione.

2. Adhuc, In eadem prima auctoritate dicit, *Liberam et absolutam* : quæ idem videntur sonare : et sic alterum superfluit.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 42, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

3. Adhuc, Hæc proprietas eadem videtur esse cum quarta quæ est, *Dominationem omni servituti minutivæ superpositam*. Idem est enim superponi minutivæ servituti, quod est habere liberam et absolutam anagogen ab omni pedestri minoratione.

4. Adhuc, Similiter istæ duæ videntur eædem cum quinta quæ est, *Superiorem subjectione omni*. Idem enim est esse superiorem subjectione omni, quod est habere dominationem omni minutivæ servituti superpositam.

5. Adhuc quæritur. Quæ sint *tyrannicæ dissimilitudines* de quibus mentionem facit in secunda proprietate? Dixerunt enim Basilius, Boetius et Aristoteles, quod tyrannus in hoc differt a rege, quod rex consulit et statuit quod omnibus est utile. Tyrannus vero neglecta communi utilitate, consulit et statuit quod sibi est utile. Propter quod Aristoteles in V *Ethicorum* dicit, quod « corruptio urbanitatis quæ regnum dicitur, est in tyrannide per quam rex efficitur tyrannus. » Cum ergo tale consilium et tale statutum non conveniat Angelis, nec convenire possit, videtur quod superflue ab Angelis removetur tyrannica dissimilitudo.

6. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit in septima proprietate, *Dominationis incessanter appetentem* : hoc enim videtur esse ambitionis, et non gratiæ : unde propter talem ambitionem et appetitum dæmon expulsus est de cœlo.

7. Adhuc. Quæritur de hoc quod dicit in nona proprietate, scilicet *ad nullum vane videntium, sed ad proprie ὄν universale conversam* : nullus enim Angelorum convertitur ad vanum, sed ad vere existens : hoc ergo commune est Angelis et Dominationibus.

8. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit, *Liberaliter severam*, in tertia proprietate : liberalitas enim non proprie est conditio dominii, sed per se virtus, ut dicit Aristoteles in IV *Ethicorum*, quæ medium est inter avaritiam et prodigalitatem.

9. Adhuc, Severitas non est conditio nobilitatis in domino : non ergo debet poni inter proprietates Dominationum.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod proprietates Dominationum multiplicantur secundum ea quæ faciunt dominium perfectum in natura, et habitu, et operatione.

Sicut enim in præhabitis dictum est, natura quædam ancilla est, sicut natura humana : eo quod conversa et ad vanitatem mutabilitatis : et propter superpositionem quæ importatur in nomine Dominationum, Dominationes illi naturæ superpositæ sunt : et sic omnibus vana videntibus, hoc est, experientibus superposita, et ad id quod proprie est ὄν conversa per similitudinem : et penes hoc accipitur proprietas nona.

Est etiam servitus ex natura servili, cujus est subesse et non superesse : cui etiam superponitur dominatio Angelorum : et penes hoc accipitur proprietas quarta.

Si autem consideratur dominium penes habitus complentes dominationem : tunc considerari potest duobus modis, scilicet in se, et in comparatione ad dominationem primam divinam. Si in se, hoc potest esse tribus modis. Aut enim consideratur secundum ipsum superesse, quod est de substantia dominii, aut secundum ea super quæ est, aut secundum unum in comparatione ad alterum. Si primo modo : tunc est proprietas sexta quæ est, *remotam esse ab universa dissimilitudine*. Et dicitur *dissimilitudo* vitium quod maculat dominium. Et super illud extollitur per hoc, quod multas bonitates accipit a Deo, per quas superest aliis.

Si secundo modo : tunc sunt proprietates tres, secundum tria super quæ extollitur dominium. Extollitur enim secundum minorationem materiæ, quæ dicitur minoratio pedestris, eo quod materia talis conculcatur quasi ' pedibus mutabilitate propria et miseria. Et penes hoc accipitur proprietas prima, quæ est,

absolutam quamdam et ab omni pedestri minoratione liberam anagogen, hoc est, sursum ductionem. Et dicitur *absoluta*, in comparatione ad obligata materiæ ex qua sunt vel in qua sunt. Et dicitur *libera* in comparatione ad ea quæ licet non sint ex materia vel in materia, tamen obligata sunt materiæ, sicut est intellectus hominis, qui conjunctus est continuo et tempori, ut in tertio de *Anima* dicit Aristoteles. Et ex hac obligatione acutius et minus acute intelligit secundum quod magis et minus est abstractus, ut docet Aristoteles in III de *Anima*. Et propter hoc minutivam servitutem patitur in actibus suis. Et ut dicit Alexander in libro de *Motu cordis*, illuminationum quæ sunt a primo, secunda relatione perceptiva est anima rationalis humana. Et sic est proprietas quarta quæ est hæc, *dominationem omni minutivæ servituti superpositam*. Et hoc est quod dicit commentum Maximi super idem verbum sic : « Sensibilia et corporalia servituti convenientia dicit : nam non permittunt ea quæ vere sunt intelligere. »

Si autem accipitur penes modum participandi ea quæ servituti subjiciunt, super quæ extollitur dominium Dominationum : tunc est proprietas quinta, quæ est, *superiorem esse subjectione omni*.

Si vero consideratur tertio modo prædictæ divisionis : tunc sunt proprietates duæ sumptæ penes ea in quibus dominium male comparatur ad subditos. Cum enim domini sit coercere subditum, potest esse coercitio remissa inducens dissolutionem in subditis : et contra hoc dicitur, *liberaliter severum*, quæ est proprietas tertia. Potest etiam inclinari in furorem ad nocendum subditis : et contra hoc dicitur, *nulla tyrannicarum dissimilitudinum ullo modo universaliter inclinatam* : quæ est proprietas secunda.

Si autem sumitur in comparatione ad dominationem primam divinam : hoc potest esse duobus modis. Aut enim erit secundum appetitum ordinatum ad illam, ut assimilet se ei quantum potest : et sic est proprietas septima, quæ est, *dominationis incessanter appetentem*. Aut potest esse ad hoc ut exaltetur super ignominiose deprimentia : et sic est proprietas sexta, quæ est, *remotam esse ab universa dissimilitudine*. Aut potest esse secundum imitationem dominationis primæ divinæ : et sic est proprietas octava, quæ est, *ad illius ipsius naturaliter subsistentis virtutis similitudinem quantum possibile et seipsam et quæ post eam sunt, optime et speciose conformantem*. Et dicit, *Quantum possibile, optime et speciose conformantem : quantum possibile*, propter exaltationem potentia : *optime*, propter hoc quod sic attingit finem dominii : et *speciose*, quia in talibus laus est et speciositas dominii.

Si autem accipitur secundum actualem participationem quæ in tali dominio constituit : tunc est ultima sive decima, quæ est, *dominicæ semper deiformitatis id participatione, secundum quod possibile est ipsi factam*.

Ad primum ergo dicendum, quod jam dictum est, quod vocatur *pedestris minoratio* : hæc enim est quæ materialia conculcat, et quasi servituti addicta conculcanda est et abjicienda, a qua anagogen ex natura habent omnes Angeli : tamen ex illuminatione theophaniæ et officii nomine non habent nisi Dominationes.

Ad aliud dicendum, quod *libera* dicuntur, quæ ex materiam vel in materia non sunt, sed in seipsa sunt existentia, sicut spiritualia. *Absoluta* vero dicuntur, quæ ad materiam per obligationem non sunt inclinata, sicut diximus de intellectu animæ rationalis, qui conjunctus est continuo et tempori : et sic differunt *libera* et *absoluta* : et sic neutrum superfluit.

Ad aliud dicendum, quod minutiva servitus communior est quam anagoge a pedestri minoratione. Servitus enim minutiva dominii ex multis est, scilicet ex

materia et passionibus quibus non dominantur, sicut est ira, et concupiscentia, et hujusmodi. Anagoge autem a pedestri minoratione, non est nisi ex materia vel inclinatione ad illam.

4. Ad aliud dicendum, quod quinta differt ab aliis duabus : communior est enim quam utraque illarum. Multa enim subjiciunt, sicut conditio, peccata, passio, miseria, impedimenta, sensibilia, necessitates, quæ non permittunt stare animum in dominio recto et sui et aliorum : et ut Plato dicit, non permittunt eum, scilicet animum in subjecta dominalem justitiam operari.

5. Ad aliud dicendum, quod *tyrannica disimilitudo* dicitur crudelitas, qua quis dominio non recto debacchatur in subjectos, a qua verum dominium nomine suo dicit remotionem : eo quod dissimilitudinem dicit a vera et dominali justitia, qua quis regere debet subditos.

6. Ad aliud dicendum, quod appetere dominari propter præesse et præferri, est ambitionis : sed appetere superesse super omnia servilia quocumque modo ad servitutem inclinantia, ex multa possessione pulchrorum et bonorum quæ eum dignum in gradum superioris ponunt, est actus virtutis quæ dicitur magnanimitas. Dicit enim Aristoteles in IV *Ethicorum*, quod « magnanimus est, qui magnificat se magnis dignus existens. »

7. Ad aliud dicendum, quod *vanum* ibi dicitur, quod non confert ad virtutem illuminationem : sicut dicitur, Sapient. XIII, 1, quod *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*. Et licet hoc omnes Angeli habeant ex confirmatione gratiæ, tamen ex illuminatione theophaniæ in gradu constituente, specialiter convenit hoc eis qui dominium non quærunt in vanis sive mutabilibus rebus.

8. Ad aliud dicendum, quod hoc peccat secundum æquivocationem : *liberaliter* enim non formatur a liberalitate virtute, sed a libero qui vere causa sui est, et non est retractus ab actu vel passione crudelitatis vel timiditatis vel alicujus alterius, quin libere dominetur secundum virtutem.

Ad ultimum dicendum, quod *severitas* dicitur dupliciter. Est enim severitas mixta duritiei crudelitatis et rigori justitiæ : et de hac dicit auctoritas Augustini, quod aliquando detrahendum est severitati. Dicitur etiam severitas sequela simplicis veritatis. Veritati autem numquam aliquid detrahendum est : hoc enim esset violare veritatem judicii, et lædere veritatem justitiæ dominalis, quam ex jure dominus habet super subditos. Et ab hac severitate dicitur, quod dominatio Angelorum qui Dominationes dicuntur, severa est : hæc est enim conditio nobilitans dominationem. Ad 9.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Virtutibus, quid sint [1] *?*

Deinde, Quæritur de Virtutibus, et quæruntur duo : scilicet quid sint, et quæ sint proprietates earum.

Ad primum sic proceditur :

1. Dicit Gregorius in Homilia de centum ovibus, quod « nimirum spiritus illi Virtutes dicuntur, per quos signa, et miracula frequentius fiunt. » Sed signa et miracula fiunt ad confirmationem fidei : confirmatio autem fidei ad hominum pertinet illuminationem : hominum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iæ Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 43, Art. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

autem illuminatio pertinet ad inferiorem hierarchiam : ergo Virtutes pertinent ad inferiorem hierarchiam, non ergo debent poni in media.

2. Adhuc, I ad Corinth. xiv, 22 : *Signa data sunt non fidelibus, sed infidelibus*[1]. Ergo signa sunt ad illuminationem infidelium, ut convertantur ad fidem : sed illuminationem infidelium operantur illi qui sunt de infima hierarchia : ergo Virtutes sunt de infima hierarchia : non ergo debent poni in media.

3. Adhuc, Gregorius ibidem in præinducta homilia. « Sunt qui mira faciunt, signa valenter operantur. Quo ergo isti nisi ad supernarum Virtutum sortem et numerum congruunt? » Sed signa facere, ut dicit Gregorius, est gratiæ gratis datæ, non gratum facientis : iste ergo ordo denominatur a gratia gratis data, et non gratum faciente. Cum ergo hierarchia sit sacer principatus, a sacro ordine et scientia et actione denominatus, et iste ordo non denominatur ab aliquo sacro ordine et scientia vel actione, videtur quod iste ordo de nulla hierarchia sit.

4. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* : « Illæ beatitudines quæ *Virtutes* dicuntur, ex eo forsitan appellatæ sunt, quod virtutum atque prodigiorum occultas perpetuasque causas felici curiositate rimari ac mirari divinitus ordinatæ, signa quæ et quando volunt in omnibus elementis terræ et hominibus potenter exhibeant. » Ex hoc accipitur, quod Virtutes propter hoc non tantum dicuntur, quod miracula faciunt : sed quia causas miraculorum in Verbo contemplantur, et illuminationes ad miracula ex Verbo accipiunt. Et cum immediate illuminationes ex Verbo accipere, sit primæ hierarchiæ, videtur quod Virtutes sint de prima hierarchia, quod est contra Dionysium qui ponit hunc ordinem in media hierarchia.

5. Adhuc, Videtur quod Bernardus sit sibi contrarius. In eodem enim sermone, scilicet 19 *super Cantica*, dicit sic, post inductam auctoritatem : « A Virtutibus Deus diligitur ob benignissimam exhibitionem miraculorum, per quæ incredulos dignantissime trahit ad fidem. » Et sic videtur, quod propter operationem miraculorum dicuntur Virtutes, et non propter contemplationem. Et paulo post sic dicit : « Plenum quippe est suavitatis et gratiæ, incerta et occulta sapientiæ in ipsa sapientia intueri : plenum nihilominus honoris et gloriæ, causarum in Dei verbo absconditarum mundo spectandas mirandasque in manus Virtutum dirigi efficientias. » Et sic Bernardus dicere videtur, quod et a contemplatione causarum in Deo absconditarum, et ab operatione miraculorum *Virtutes* dicantur. Et sic videtur, quod in infima hierarchia sunt ponendi Angeli, qui Virtutes dicuntur : hoc enim pertinet ad hominum illuminationem, quod ultimæ competit hierarchiæ.

6. Adhuc, Hoc videtur expresse dicere in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : ubi dicit, quod « Archangelis præsunt Virtutes, et illis Potestates, et Potestatibus Principatus. » Cum ergo Angeli sint de infima hierarchia, et Principatus similiter, videtur quod Virtutes de eadem hierarchia sint cum Principatibus, Archangelis, et Angelis : et sic erunt de infima hierarchia.

7. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Deus laudatur : eo quod ineffabilis et ignota et incogitabilis est cuncta egrediens ipsius virtus, quæ propter abundantiam possibilis et infirmitatem firmat, et ultimas resonantiarum ipsius continet et fortiter tenet[2]. » Ex hoc accipitur, quod Virtus determinatur

[1] Vulgata habet, I ad Corinth. XIV, 22 : *Itaque linguæ in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus : prophetiæ autem non infidelibus, sed fidelibus.*

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 8.

per abundantiam potestatis ultimam, omnia firmantem et continentem in esse, virtute, et opere : et cum hoc sit plus quam Principatus et Potestates, Virtutes ponendæ sunt ante Principatus et Potestates. Et hoc quidem expresse dicit Dionysius. Ergo Virtutes sunt de media hierarchia, et non de prima, nec de ultima.

8. Adhuc, In II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Post prædicta*, Magister ex verbis Gregorii dicit sic, quod superiores Angeli sunt, Seraphin, Cherubin, Throni : medii, Dominationes, Principatus, Potestates : inferiores, Virtutes, Archangeli, Angeli : quod omnino est contra ordinem quem ponit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, ubi sic dicit : « Transeundum nobis in mediam cœlestium intellectuum dispositionem, Dominationes illas supermundanis oculis quantum possibile explorantibus, et vere potentia speculamina divinarum Potestatum et Virtutum [1]. » Ergo media hierarchia consistit ex Dominationibus, Virtutibus, et Potestatibus : quod est contra prædicta.

tio. Solutio. Supponatur hic quod dicit Dionysius, scilicet quod media hierarchia secundum omnia nomina ordinum in ea positorum, distinguitur in ordines acceptos secundum perfectionem potestatis pertinentis ad mundi gubernationem et continentiam. Et secundum hoc dicimus, quod *virtus* a qua dicitur ordo Virtutum, accipitur secundum quod Aristoteles definit eam in secundo de *Cœlo et Mundo*, dicens sic : « Virtus est ultimum potentiæ in re. » Et hoc vult intelligi de virtute activa, et de virtute passiva. Sed virtus activa ultimum suum ponit in maximo in quod potest : virtus vero passiva in minimo. Ex hoc enim ultimo inferuntur omnia quæ sunt de potentia et activa et passiva. Sequitur enim, si Hercules virtute activa potest in mille, quod potest in centum, et in decem, et in unum, et in omne illud quod est minus millenario. Sed non sequitur, quod possit in mille et unum, vel in aliquot plures quam mille : et sic ultimum potentiæ ejus determinatur ad mille, et ad nihil ultra. In potentia autem passiva e contra est : virtus enim illius stat in minimo tamquam in ultimo ipsius. Sequitur enim, si Hercules potest pati ab uno, id est, vinci, quod multo magis potest pati a duobus vel tribus, et sic deinceps. Sed non convertitur : non enim sequitur, si potest vinci a pluribus, quod potest vinci ab uno. Sic ergo accepta virtute pro ultimo ultra quod non potest, ultimum illud potest accipi duobus modis, scilicet simpliciter, et quoad nos. Per *simpliciter* ultimum determinatur virtus a Dionysio. Tunc enim virtus dicit tantam abundantiam potentiæ, quæ suimet imbecillitate non relinquit aliquem deiformem motum, quin possit in illum : quod dicit Dionysius esse substantialem actum Virtutum. Si autem ultimum determinatur *quoad nos* : cum miraculum quod est supra naturam et contra naturam sit maximæ potentiæ quoad nos, sic determinatur a Gregorio, et Bernardo, et a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinctione IX, quod substantialis actus Virtutum, est miracula et prodigia facere.

Adhuc prænotandum, quod actus ordinum Angelorum duobus modis determinantur, scilicet penes actus simpliciter secundum absolutam substantiam et excellentiam potestatis consideratam, aut penes actum comparatum ad finem qui est illuminatio et perfectio. Si est penes actum simpliciter : tunc constat, quod summus actus secundum superesse et posse, est dominatio. Et secundus erit, posse in omnem deiformem motum. Et tertius erit, posse coercere nocivum impediens. Hac consideratione Dionysius in media hierarchia primo ponit Domi-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8.

nationes, secundo Virtutes, tertio Potestates. Et illam hierarchiam tunc sequitur distinctio potestatis super hanc provinciam vel illam, et super hunc hominem vel illum, et super hunc actum vel illum : penes quod accipitur media hierarchia. Et hunc ordinem bene et subtiliter prosequitur Dionysius. Si autem attenditur actus comparatus ad finem qui est illuminatio et perfectio hominis : tunc proximi hominibus Angeli sunt illuminatores et perfectores hominum : et sic ascendendo enumerantur a beato Gregorio et Bernardo ordines, et sic Angelis præsunt Archangeli, qui secreta revelent, et ad hoc potestatem accipiunt ut revelent ea quæ pertinent ad salutem et illuminationem hominis. Et illis præsunt Virtutes, qui faciunt miracula ad illuminationem fidei confirmandam. Et illis præsunt Principatus, ad distinctas provincias pertinentes. Et illis præsunt Potestates, contrarias potestates arcentes. Et illis Dominationes, ministeria Angelorum disponentes. Et hunc ordinem prosequuntur Gregorius et Bernardus præcipue propter Apostolum, qui ad Coloss. I, 16, sic enumerat : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates*[1].

Ad 1. His ita prænotatis, dicendum ad primum, quod illa ratione quam prosequuntur Gregorius, et Bernardus, et quidam alii sancti, non ponuntur Virtutes in media, sed in ultima hierarchia. Sed illa ratione quam prosequitur Dionysius de perfectione potestatis, ponuntur in media, et non in infima : nec est inconveniens, quod unum et idem in diversis dispositionibus ponatur secundum diversas rationes.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit etiam secundum dispositionem quam prosequitur Gregorius : et sic verum est, quod Virtutes sunt de infima hierarchia.

Ad aliud dicendum, quod licet in hominibus operatio miraculorum sit gratiæ gratis datæ, tamen in Angelis contemplatio causarum absconditarum in Deo, et ex hoc illuminationem et virtutem accipere ad miracula exhibenda, non tantum est gratiæ gratum facientis, sed etiam gloriæ, ut patet in auctoritate Bernardi præinducta. Et quantum ad hoc ponendæ sunt Virtutes et in hierarchia et in ordine. Ad

Ad aliud dicendum, quod Virtutes illuminationes a Verbo accipiunt, hoc est, a Verbo ortas et a prima hierarchia immediate acceptas, et in media hierarchia transfusas : et ideo sunt de media, et non de prima hierarchia. Ad

Ad aliud dicendum, quod Bernardus in nullo sibi contrariatur : quia contemplatio illuminationis accipitur propter actionem, sicut omnis hierarchia est sacer ordo, et scientia, et actio. Et secundum hanc dispositionem Bernardi, verum est, quod Virtutes sunt de infima hierarchia, et Principatus de media : quia distinctam ad provincias dicunt potestatem. Ad

Ad aliud patet solutio per idem. Si enim distinguantur ordines per actus ad finem ordinatos, Virtutes procul dubio sunt de infima hierarchia. Si autem distinguantur penes actum potentiæ completæ et absolutæ : tunc sunt de media. Nec est vis in verbis Apostoli : quia licet ad Coloss. I, 16, ponat Virtutes post Potestates et Principatus, tamen, ad Ephes. III, 10[2], ponit ante. Unde constat, quod Apostolus non intendit ordinare ordines in hierarchiis, sed enumerare tantum. Ad

Ad aliud dicendum, quod Dionysius prosequitur ordinem qui est secundum Ad

[1] In epistola ad Coloss. I, 16, non enumerantur *Virtutes*, sed in epistola ad Romanos, VIII, 38, dicit Apostolus: *Certus sum quia.. neque Angeli, neque Principatus, neque Virtutes*, etc., sed forte non in eodem sensu.

[2] Ad Ephes. III, 10 : *Ut innotescat Principatibus et potestatibus in cœlestibus*, etc.

actus potentiæ absolutæ acceptos, et ideo ponit Virtutes medium ordinem in media hierarchia, ut dictum est.

8. Ad ultimum dicendum, quod Magister ibi tangit ordinem Gregorii, et non ordinem Dionysii : et hoc nihil habet contrarietatis, quia in diversis rationibus accipiuntur : nihil enim inconveniens est unum et eumdem ordinem secundum diversas rationes in diversis poni hierarchiis, ut dictum est.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Virtutum [1] *?*

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Virtutum ?

Et sumantur verba Dionysii in *Cælesti hierarchia*, ubi sic dicit : « Ipsam vero sanctarum Virtutum nominationem æstimo declarare fortem quamdam et incommutabilem virilitatem in omnes secundum earum deiformitatem operationes, ad nullam susceptionem inditarum ei divinarum illuminationum imbecilliter infirmatam, potenter in imitationem Dei reductam, non relinquentem suimet imbecillitate deiformem motum, sed firmiter ferentem in superessentialem et potentificam virtutem et ipsius imaginem virtuti similem, juxta quod licet factam et ad ipsam quidem ut principalem virtutem potenter conversam, ad secunda vero virtutem dans deiformiter pervenientem. »

Quæritur ergo hic,

1. Quæ operationes dicantur *secundum deiformitatem earum ?* Omni enim Angelo convenit non infirmari, et fortem esse et incommutabilem ad operationes suæ deiformitati convenientes : hoc ergo non est proprium Virtutibus, sed commune omnibus Angelis.

2. Adhuc dicit, *Fortem et incommutabilem.* Et videtur esse nugatio : quia per unum intelligitur reliquum.

3. Adhuc dicit, quod *illuminationes inditæ sunt* : et si sunt inditæ, sunt per naturam convenientes, et sic non sunt per illuminationem receptæ, quod falsum est.

4. Adhuc, *Reduci in imitationem*, convenit omnibus ordinibus : non ergo hoc est proprium Virtutum. Si autem vis fiat in hoc quod dicit, *Potenter reductam* : tunc videtur magis convenire Potestatibus, quam Virtutibus.

5. Adhuc quæritur, Quid sit quod dicitur *deiformis motus ?* Si enim ille est purgare, illuminare, et perficere : tunc non est de appropriatis Virtutibus, sed de communibus omnium Angelorum.

6. Adhuc, Cum dicit, *Ipsius imaginem virtuti similem*, videtur nugari : quia per imaginem intelligitur similitudo.

Solutio. Dicendum, quod proprietates Virtutum accipiuntur in tribus viis. Ultimum enim potentiæ in re, quod *virtus* proprie dicitur, accipitur vel in operando, vel in communicando ad illuminationem acceptam ad secunda inferiora, vel in recipiendo. Solutio.

Si in operando : tunc hoc potest esse tribus modis, secundum quod in ipso opere attingitur ultimum potentiæ tribus modis, scilicet in opere ipso, vel in modo operis, vel in reducendo opus in finem debitum. In ipso opere attingitur ultimum potentiæ duobus modis, scili-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis. Tract. IV, Quæst. 13, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

cet secundum universalitatem, et penes hoc accipitur prima proprietas, quæ est hæc, *Fortem quamdam et incommutabilem virilitatem habere in omnes secundum earum deiformitatem operationes*. Attingitur etiam ultimum operis secundum objectum operis circa quod est, et penes hoc accipitur secunda, quæ est hæc, *Ad nullam susceptionem inditarum ei divinarum illuminationum imbecilliter se habere* : ex hoc enim valenter potest operari quidquid vult Deus, quantumcumque magnum sit. Si autem ultimum accipiatur in modo operis : tunc penes hoc accipitur tertia, quæ est, *Potenter in imitationem Dei reductam* : reduci enim ad imitationem Dei, ad modum operis pertinet. Si vero ultimum accipiatur in ipso actu operis, penes hoc accipitur quarta, quæ est hæc, *Non relinquentem suimet imbecillitate deiformem motum* : ex tali enim actu potest perficere quidquid vult Deus.

Si autem ultimum accipiatur in reducendo opus in finem, hoc est duobus modis, scilicet secundum quod reductio illa est in via, vel secundum quod est in complemento. Si secundum quod est in via, penes hoc accipitur quinta, quæ est hæc, *Firmiter ferentem in superessentialem et potentificam virtutem*. Si vero ultimum accipiatur in reductione prout est in complemento, hoc est duobus modis : aut enim est secundum complementum intra, aut secundum complementum extra. Si intra, penes hoc accipitur sexta, quæ est hæc, *Ipsius imaginem virtuti similem juxta quod licet factam*. Si vero accipitur secundum complementum extra : tunc est septima, quæ est hæc, *Ad ipsam quidem ut principalem virtutem potenter conversam*. Et istæ septem accipiuntur secundum acceptionem illuminationis ad virtutem pertinentis in operando.

Si vero accipitur illuminatio secundum refusionem et communionem in inferiores quos convertit in Deum : tunc est octava, illa scilicet, *Ad secunda vero ut virtutem dans deiformiter pervenientem*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet commune sit omnibus Angelis, quod perficiant operationes ad quas accipiunt illuminationes, tamen proprium est Virtutibus perficere operationes in quibus ultimum potentiæ declaratur : eo quod super vires naturæ sunt, et contra cursum naturæ consuetum sola Dei virtute perfectæ : et illæ sunt quæ pertinent ad Virtutum illuminationem et theophaniam in ordine et hierarchia constituentem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod ibi non est nugatio : quod enim dicit, *Fortem*, refertur ad robur operantis : et quod dicit, *Incommutabile*, refertur ad confirmationem gratiæ illuminationis. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod illuminationes dicuntur *inditæ* propter habilitatem naturæ ad eas, et dicuntur *receptæ* propter infusionem, sicut omnis ordo angelicus ex natura habet habilitatem, et ex gratia habet complementum in gradu ordinis in quo constituitur. Et hoc est quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Hic considerandum est quid appelletur ordo*, sic : « Ordo Angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum participatione conveniunt. » Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod licet reduci in imitationem Dei omnibus Angelis conveniat, tamen reduci in imitationem secundum illuminationem datam ad hoc quod ultimum potentiæ attingatur, non convenit nisi Virtutibus : et hoc intendit dicere Dionysius. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod *deiformis motus* dicitur nutus divinæ voluntatis ad omne illud quod excellit et attingit ultimum potentiæ, secundum paulo ante prædictum modum. Et sic non dicitur deiformis motus communiter illuminare, purgare, et perficere : et sic solis Virtutibus convenit, et non aliis. Ad 5.

6. Ad ultimum dicendum, quod imago addit super similitudinem : similitudo enim dicit similitudinem imitationis, imago vero dicit perfectionem expressionis, secundum quod in creatura potest esse expressio virtutis divinæ.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Potestatibus quid sint ?

Deinde, Quæritur de Potestatibus.

Et quæruntur duo, scilicet quid sint Potestates, et quæ proprietates earum ?

Ad primum proceditur sic :

1. Dicit Gregorius in Homilia de centum ovibus : « Potestates vocantur hi Angeli, qui hoc potentius cæteris in suo ordine perceperunt, ut eorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sint, quorum potestate refrænantur, ne corda hominum tantum tentare prævaleant, quantum volunt. » Secundum hoc videtur, si Angeli non cecidissent, et homo non peccasset, quod nullum esset officium horum Angelorum : quia tunc nulla esset tentatio.

2. Adhuc, Ad Roman. xiii, 2 : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Ex hoc videtur, quod de ratione potestatis sit ordo sive ordinatio aliqua, qua vindicetur in malos, et tueantur boni. Unde ibidem, ℣. 4, dicit, quod gladium portat ad vindictam malorum, et ad laudem bonorum. Ex hoc iterum videtur, quod si non essent boni et mali per casum in peccatum, non esset aliquod officium istius ordinis.

3. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* : « Illi spiritus qui Potestates vocantur, dum crucifixi nostri divinam omnipotentiam ubique fortiter attingentem intueri ac magnificare delectantur, exturbare et debellare hominum dæmonumque contrarias potestates pro his qui hæreditatem capiunt salutis, accipiunt potestatem. » Ex hoc videtur, quod conversio horum Angelorum non sit super bonos Angelos, sed super malos homines et dæmones : et sic videtur iste ordo non esse de hierarchia media, sed infima.

4. Adhuc, Idem accipitur ex hoc quod dicit infra in eodem sermone sic : « A potestatibus diligitur Deus ob illam justissimæ potentiæ vim, qua solet Deus a piis malignantium propulsare et arcere crudelitatem. »

5. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Potestates putemus, quarum virtute potestas tenebrarum comprimitur, et coerceatur malignitas aeris hujus, ne quantum vult noceat, et ne malignari nisi ut prosit, possit. » Ex hoc utrumque excluditur, scilicet quod si non esset malignitas aeris, nullum esset officium istorum Angelorum, et quod debent esse de infima hierarchia.

6. Adhuc, Gregorius in homilia præinducta : « Sunt nonnulli qui etiam de obsessis corporibus malignos spiritus fugant, eosque virtute orationis et vi acceptæ potestatis ejiciunt. Quo itaque isti meritum suum, nisi inter Potestatum cœlestium numerum sortiuntur ? » Ex hoc accipitur, quod si non essent maligni spiritus, nullum esset officium Potestatum.

In contrarium hujus est, quod si non esset peccatum vel in Angelo, vel in homine, nihilominus esset ordinatio superiorum ad inferiora : et esset illuminatio ad hoc, quod potestas superioris Sed contra.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 44, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

in inferiora non tyrannice præcipitaretur, sed ut tali illuminatione inferior per superiorem in divinam potentiam reduceretur, et potestati divinæ in hoc assimilaretur : ergo Potestates etiam essent non existente peccato in homine vel in Angelo. Et penes hoc determinat Dionysius Potestates in libro de *Cœlesti hierarchia* [1].

Solutio. Solutio. Dicendum, quod *potestas* nomine suo quatuor dicit, scilicet distinctionem superioris et inferioris. In omni enim natura superiora habent potestatem in inferiora, influendo eis potestates et virtutes naturales, et continendo ea in illis : propter quod dicit Aristoteles in IV de *Cœlo et Mundo*, quod inferiora sunt in suis superioribus, sicut materia in suis formis. Forma autem continet et terminat materiam, et influit ei vires.

Secundum est ordinatio potestatis, ut scilicet ordinate secundum leges a Deo promulgatas potestas superioris procedat in inferiora : et hoc est in potestate sicut forma : et de hoc dicit Apostolus, ad Roman. xiii, 1 et 2 : *Non est potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, ordinationi Dei resistit.*

Tertium est actus qui est primus, et secundus. Primus est tutamen inferioris et continentia in bono percepto. Secundus est repulsio mali nocentis.

Quartum est finis qui ex hoc actu inducitur. Et ille est duplex : primus, et secundus. Primus est laus bonorum, proveniens ex tutamine. Secundus est repulsio mali, proveniens ex vindicta. Propter quod dicitur, Eccli. vii, 6 : *Noli quærere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Potestas enim judicis potestas est publica et ordinata secundum leges ad vindictam malefactorum, et laudem bonorum.

Ad 1. His itaque prænotatis, dicendum est ad primum, quod Gregorius determinat ibi Potestates per actum et finem secundum, et non primum : et ideo dicit eas arcere malum.

Ad argumentum ergo dicendum, quod ex hoc elicitur, quod licet non esset malum in homine vel Angelo secundum actum, tamen esse posset ex vertibilitate creaturæ rationalis secundum electionem, ut dicit Damascenus. Et ideo de ratione gubernantis erat, ut per theophaniam et illuminationem, ordinem constitueret, qui malo quod surgere poterat, obviaret, et præservando ne surgeret, et arcendo ne quantum vellet procederet, et repellendo et vindicando si surrexisset.

Ad Ad aliud omni eodem modo solvendum est : quia super idem fundatur. Si enim non essent boni et mali, tamen esse possent. Et ideo propter hoc publica potestas per illuminationem erat constituenda.

Ad Ad aliud dicendum, quod Bernardus recte dicit hoc quod dictum est in solutione : nec propter hoc sunt de infima hierarchia : quia non convertuntur super homines malos et dæmones per actum primum et substantialem potestati, sed per actum secundum quod accidit potestati ex contrarietate mali et nocumento. Unde mediæ hierarchiæ convenit hoc, sicut omnia dona inferiorum superioribus conveniunt excellenter et eminenter.

Ad Omni eodem modo respondendum est ad sequens : quia penitus idem est.

A Ad aliud dicendum, quod Bernardus determinat ibi Potestates per actum consequentem, et non primum et substantialem. Et licet non esset malignitas secundum actum, tamen esse posset. Et ideo ordo Potestatum debuit constitui contra illud. Nec propter hoc sunt de infima hierarchia : sunt enim pertinentes Potestates tales complemento potestatis talis quæ pertinet ad mundi guber-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8.

nationem et continentiam, ex quibus completur media hierarchia in Dominationibus, Virtutibus, et Potestatibus.

Ad aliud dicendum sicut prædictum est, quod Gregorius ibi dicit qualiter homines assumuntur in sortes Angelorum, et per similia merita similia præmia sortiuntur : et tamen si non esset malum in homine vel in dæmone, esse posset : et ideo potestas contra hoc erat ordinata etiam antequam fieret.

a. Illud quod in contrarium objicitur, plane concedendum est.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Potestatum, et penes quid accipiantur [1] *?*

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Potestatum.

Et accipiantur verba Dionysii in *Cælesti hierarchia*, ubi sic dicit : « Ipsam autem sanctarum Potestatum æquipotentem divinarum Dominationum et Virtutum nominationem æstimo declarare bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem, et ordinatum supermundanæ et intellectualis potestatis, non tyrannice in ea quæ inferiora sunt potestativis virtutibus præcipitatæ, sed potenter in divina post bene ordinatas potestates reductæ, et post eam deiformiter reducentis, et ad potentificam causalem potentiam quantum fas est assimilatæ, et eam ut possibile Angelis revelantis in bene ordinatis per ipsam ordinibus potestativa virtute. »

De istis quæritur.

1. Et primo de hoc quod dicit, *Æquipotentem*. Si enim Potestates sunt sub Dominationibus et Virtutibus, non possunt esse æquipotentes eis.

2. Adhuc, Quæritur de hoc quod dicit in prima proprietate, quod Potestatum est habere *ordinationem bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones :* hoc enim commune est omni ordini : non ergo debet assignari ut proprium uni.

3. Adhuc, Videtur esse confusio et nugatio in verbis : quia per *bene ordinatum* intelligitur inconfusum.

4. Adhuc, Omnis ordo secundum aliquam rationem ordinis est : unde si Potestas dicit quid *bene ordinatum*, debuit determinare rationem ordinis : et non fecit : ergo est diminutus.

5. Adhuc, Dicit Potestatem esse manifestativam *intellectualis potestatis*. Arcere enim hominum malitiam non est intellectualis potestatis, sed carnalis.

6. Adhuc, Hoc quod dicit Potestatum esse, *non tyrannice præcipitare se potestativis virtutibus in inferiora*, videtur supra assignasse Dominationibus, ubi dixit, quod Dominationum est, nulla tyrannicarum dissimilitudinum ullo modo esse inclinatam dominationem.

7. Adhuc, Quod dicit nomen Potestatum esse manifestativum potestatis *potenter reductæ in divina*, videtur non esse consequens Potestatis, sed antecedens. Ex hoc enim potestas ordinata est, quod reducta est in divina, et assimilata divinæ potestati.

8. Adhuc, In ultima proprietate dicit, quod nomen Potestatum dicit potestatem Angeli *revelantis eam ut possibile est Angelis*. Et hoc videtur esse de potestate omnium Angelorum, qui constituuntur in omnibus ordinibus : et sic non esset proprium Potestatum : omnibus enim Angelis convenit habere potestatem re-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iᵃ Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 44, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

velandi ea de quibus potestatem acceperunt.

9. Adhuc quæritur, Penes quid accipiuntur istæ proprietates ?

Solutio. Ad 9. Solutio. Istæ proprietates accipiuntur penes duo, scilicet secundum acceptionem illuminationis ad potestatem, et penes communicationem ejusdem ad inferiores Angelos. Acceptio potest attendi quoad modum accepti : et sic est proprietas prima, hæc scilicet, *Bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem.* Potest etiam attendi secundum substantiam accepti per illuminationem : et sic est secunda, hæc scilicet, *Ordinatum supermundanæ intellectualis potestatis.*

Si vero attenditur in communicando illuminationem inferioribus : iterum hoc fit duobus modis, scilicet quoad modum communicandi, et quoad finem perficientem ipsam communicationem. Si quoad modum : tunc hoc erit tribus modis. Modus enim est in communicante, et in communicato, et in his quibus communicatur. Si modus accipitur in communicante : sic accipitur proprietas tertia, hæc scilicet, *Non tyrannice in ea quæ inferiora sunt potestativis virtutibus præcipitatæ.* Si autem modus accipitur ex parte communicati : sic erit proprietas quinta, hæc scilicet, *Post eam deiformiter reducentis.* Si modus accipitur ex parte eorum quibus communicatur, erit proprietas septima sive ultima, hæc scilicet, *Ut possibile Angelis revelantis in bene ordinatis per ipsam ordinibus potestativa virtute.*

Si vero accipitur quoad finem communicatio : aut accipitur penes finem in genere, aut penes finem in specie. Si penes finem in genere : sic erit proprietas quarta, hæc scilicet, *Potenter in divina post bene ordinatas potestates reductæ.* Si accipitur penes finem in specie : sic est proprietas sexta, scilicet hæc, *Ad potentificam causalem potentiam quam fas est assimilatæ.*

His prænotatis, dicendum est ad primum, quod Potestates cum Dominationibus et Virtutibus æquipotentes non sunt, nisi secundum actum hierarchicum qui est illuminare inferiores Angelos et perficere et purgare in illuminatione ad potestatem accepta, sicut Dominationes illuminant in illuminatione accepta ad dominium, et Virtutes illuminant in illuminatione accepta ad virtutem. Ad

Ad aliud dicendum, quod licet hoc commune sit omni ordini secundum suam illuminationem et theophaniam : tamen proprium est potestatum secundum theophaniam acceptam ad ordinationem potestatis publicæ : et dicitur tunc *bene ordinata*, eo quod participat rationem ordinis divini : et *inconfusa*, quia separata a contrario. Ad

Ad aliud patet jam solutio, et quod non est nugatio : quia per aliud et aliud dicitur esse bene ordinata et inconfusa. Ad

Ad aliud dicendum, quod ratio ordinis satis determinatur per hoc, quod dicit eam esse reductam in divinam et potentificam potestatem. Conveniens enim divinæ potestati, inordinatum esse non potest, nec carere ratione ordinis divinæ sapientiæ omnia gubernantis, resultantis in ipso. Ad

Ad aliud dicendum, quod arcere hominum malitiam secundum leges divinas, est intellectualis potestatis, sed secundum leges mundanas est carnalis potestatis. Ad

Ad aliud dicendum, quod non præcipitare se tyrannice in inferiora, potest esse et Dominationum et Virtutum proprium, diversa ratione : est enim Dominus nomen potestatis, ut prius habitum est in quæstione de *Dominationibus.* Sed dominium addit super potestatem superpositionem, quæ est ex possessione pulchrorum et bonorum, ex qua habetur, quod ad nullam tyrannicarum dissimilitudinum est inclinatum, Potestas autem habet hoc, quod non tyrannice supervenit inferioribus, quia in ordine potestatis divinæ est reducta. Et sic idem secundum diversa attribuitur diversis. Ad

AD ALIUD dicendum, quod licet sit antecedens secundum rationem causæ, tamen consequens est secundum inesse, sicut omne proprium secundum inesse sequitur subjectum.

AD ULTIMUM dicendum, quod licet omnis Angelus revelet suam illuminationem aliis, et inferior, et superior, tamen theophaniam sive illuminationem ad potestatem specialiter acceptam, cujus est arcere malum et tueri sive continere bonum, non est revelare nisi tantum Potestatum : et de hac revelatione intendit Dionysius.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De prædictis tribus ordinibus, scilicet Dominationibus, Virtutibus, et Potestatibus in communi [1].

Deinde, Quæritur de his tribus ordinibus in communi.

Videtur enim, quod plures debeant esse, quam tres.

1. Sicut enim nobilitatem conditionis dicit dominium, ita libertas : ergo sicut accipitur unus ordo ex dominio, ita deberet unus accipi ex libertate.

2. Adhuc, In libro de *Divinis nominibus*, Dionysius in fine capituli 12 sic dicit : « Sanctos et reges et dominos et deos vocant eloquia in singulis principaliores ornatus, per quos secundi ex Dei donis accipientes, illorum distributionis simplicitatem circa suiipsorum differentias multiplicant : quorum præstantiores sive primi, varietatem provisive et deiformiter ad unitatem suiipsorum congregant [2]. » Ex hoc accipitur, cum actus hierarchicus sit accipere illuminationem et transfundere, quod illuminatio quædam accepta est secundum sanctitatem, quæ est Sancti sanctorum : et quædam secundum regnum, quæ est Regis regum : et quædam secundum dominium, quæ est Domini dominorum : et quædam secundum deitatem, quæ est Dei deorum. Secundum quamlibet igitur istorum deberet fieri ordo in hierarchia. Videtur ergo, quod diminuti sint in hac secunda hierarchia.

3. Adhuc, Quæritur de ordine horum ordinum. Videtur enim, quod Potestates deberent ordinari ante Virtutes : dicunt enim Potestates virtutem ordinatam, et sic ordinem addunt supra Virtutes secundum ordinem partium totius potestativi : et sic deberent poni ante Virtutes : in omnibus enim potestativis illud prius in partibus est, quod aliquam Potestatem addit super reliquum.

SOLUTIO. Dicendum, quod tres ordines mediæ hierarchiæ accipiuntur penes tria complentia potestatem publicam pertinentem ad mundi gubernationem. Et illa sunt tria, quorum primum est, quod possessione pulchrorum et bonorum supersit, et nulli inferior infirmitati commisceatur. Et penes hoc accipiuntur Dominationes : quia primum, ut dicit *Philosophus* in libro de *Causis*, regit res præterquam quod commisceatur cum illis. Et est (ut ibidem dicit Philosophus) dives in se, et dives in omnibus aliis. Et theophania constituens in tali dominio, perficit ordinem Dominationum. Solutio.

Secundum est, quod si debet esse perfecta potestas, oportet quod nullo modo sit infirmata, sed quod propria virilitate in quolibet actu possit attingere ultimum potentiæ, secundum omnen differentiam ultimi determinati supra in quæstione de

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 45. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, in fine cap. 12.

Virtutibus. Et accipere theophaniam ad hoc, perficit ordinem Virtutum.

Tertium est potestas arcendi contrarium : sicut in omni natura postquam natura dedit potestatem ad esse, et ad essentiales virtutes, addit potestatem resistendi contrarietatibus : vel frustra fit quod dedit ad esse, et ad essentiales virtutes. Et accipere theophaniam ad hoc, perficit ordinem Potestatum.

Ex his etiam patet ordo trium ordinum. Dominationes enim et Virtutes generalem dicunt potestatem, vel disponendi ministeria, sicut Dominationes, et ideo sunt primi in hac hierarchia : vel generaliter attingendi ultimum potentiæ ex propria virilitate, sicut Virtutes, et ideo Virtutes ad Dominationes se habent ut secundi, sicut ministri se habent ad dominos. Post hoc autem sunt Potestates, spiritualem potentiam accipientes ad arcendum contrarium, et ideo ultimo loco ponuntur.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod libertas non dicit effectum potentiæ vel officium, sed conditionem dicit personæ. Et ideo penes libertatem non potest accipi ordo : ordo enim, ut dicit Priscianus in *majori volumine*, cap. de præpositione, par est potestatis. Et sicut dicit Tullius in libro de *Officiis*, officium est congruus actus personæ secundum statuta patriæ : quorum nihil dicit libertas. Dicit enim Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod liberum dicimus hominem, qui causa sui est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod regnum non dicit donum spirituale ad quod accepta illuminatio constituat ordinem specialem, sed dicit donum generale quod in nullo speciali constituat ordinem. Et hoc patet per definitionem a beato Dionysio ibidem positam sic : « Regnum est omnis finis et ornatus et legis et ordinis distributio. » Quod licet per illuminationes multas et generales accipiatur a Deo, et a superioribus communicetur inferioribus, tamen in nullo speciali potest constituere ordinem vel officium. Similiter dicendum est de sanctitate, quæ non est speciale donum, sed generale. Dicit enim ibidem Dionysius, quod « sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia. » Et hæc non fit una illuminatione, sed multis contra quodlibet peccatum ordinatis : et ideo pertinet ad actum hierarchicum, qui est purgare, et non ad specialem ordinem. Similiter dicendum est de deitate : dicit enim ibidem Dionysius, quod « Deus dicitur vel a θεωρέω-ῶ, quod est *video*, eo quod omnia videt præsentia, et omnibus providet providentia : vel a θείω-ῶ quod est *ardeo*, quia ardore amoris curam habet de omnibus, et disponit omnia suaviter : vel a θέω, quod est *curro* vel *circumeo*, eo quod existendo in omnibus et ubique circumit omnia, providentia sua fruentia sive utentia. Et ista dona non sunt communicabilia creaturæ : et ideo penes illuminationem vel theophaniam ad hoc datam, non potest creatura constitui in ordine vel officio spirituali, sed penes donum Domini dominorum accipitur ordo Dominationum : quia hoc dicit donum spirituale et creaturæ communicabile.

Ad Id quod quæritur de ordine horum trium, paulo ante solutum est in hac eadem solutione, ubi ratio ordinis est assignata.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

De hierarchia Dominationum, Virtutum, et Potestatum [1].

Deinde quæritur de hierarchia horum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 46. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

trium ordinum, de qua dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, sic : « Has habens deiformes proprietates media cœlestium animorum dispositio, purgatur quidem et illuminatur et perficitur (quemadmodum dictum est) a divinis illuminationibus inditis sibi secundo per primam hierarchicam dispositionem, et per mediam illam secunda manifestatione delatis [1].» Ex hoc accipitur, quod dupliciter illuminatur media hierarchia, scilicet a Deo, et a prima hierarchia : sed illuminari a Deo est proprium hierarchiæ primæ : ergo videtur, quod media hierarchia convenit cum prima hierarchia in illuminationibus a Deo acceptis.

Contra :

1. Media et prima distinguuntur a Dionysio in hoc, quod prima immediate accipit a Deo, media autem a prima : in hoc autem non conveniunt media et prima, quod immediate a Deo illuminationes accipiunt.

2. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Divina ordinatione promulgatum est, per prima secunda divinis participare illuminationibus. » Cum ergo media secunda sit, videtur quod non participat illuminationes nisi per primam : et ita media non illuminatur nisi per primam hierarchiam.

lutio. Solutio. Dicendum, quod beatus Dionysius per canonem Bibliæ probat tres hierarchias esse. Et prima illuminatur a Deo, secunda a prima, et tertia a secunda, et ecclesiastica a tertia : et hoc quod, Isa. vi, 2, dicitur, quod Seraphin stabant super thronum propinquissimi Deo. Et, Exod. xxxvii, 7 et seq., dicitur, quod Dominus sedet super alas Cherubin : quod etiam significat immediatam conversionem in Deum. Similiter, Ezechiel. i, 4 et seq., in throno sapphirino qui stabat super firmamentum, quod erat imminens capiti animalium, non sedebat nisi species electri, quæ Deum significabat. Et sic etiam Thronorum immediata conversio non est nisi in Deum. Et per tria hæc dicit Dionysius dispositionem primæ hierarchiæ significari, quæ secundum perspicacitatem intelligentiæ analogiam habet ad divinas illuminationes immediate a Deo percipiendas.

Secundam autem probat ex hoc quod, Isa. vi, 3, unus Angelus clamabat ad alterum. Et similiter, Daniel. x, 13, quod dicit significare illuminationem ab Angelo in Angelum procedentem : propter quod etiam dicit in verbo ante inducto, quod hæc illuminatio secunda manifestatione est delata. Prima enim manifestatio illuminationis immediate est a Deo omnium illuminatore : secunda vero manifestatio est, quando illuminatio a Deo percepta manifestatur in Angelum.

Tertiam vero probat per illud Danielis, viii, 16, ubi vir Gabriel dixit ad Angelum : *Fac intelligere istum*, id est, Danielem, *visionem* [2]. Et per illud Zachariæ, i, 16, ubi Angelus instructus ab Angelo, instruxit animam Prophetæ de reædificatione Jerusalem. Per hoc enim dicit significari illuminationes analogiam habentes ad animas hominum, et in animas hominum ab Angelis descendentes quasi tertia illuminatione.

Notandum tamen, quod duplex est illuminatio. Una pertinens ad officium et gradum ordinis angelici : et de illa verum est quod dicit Dionysius de prima et secunda et tertia manifestatione : in illa enim lege divina promulgatum est, quod secunda per prima participent divinis illuminationibus. Est autem alia illuminatio pertinens ad beatitudinem gloriæ : et hæc non fit per theophanias, sed per visionem quæ est facie ad faciem. Et secundum hanc omnes vident immediate Deum, sicut dicitur, Matth. xviii, 10 : *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei qui in cælis est.* Unde secundum hanc divisionem nulla distin-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8.

[2] Vulgata habet, Daniel. viii, 16 : *Gabriel, fac intelligere istam visionem.*

guitur hierarchia : quia omnes vident immediate, et fruuntur ipsa visione : hæc enim visio, ut dicit Augustinus, est tota merces. Et inducit illud Psalmi xv, 11 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo : delectationes in dextera tua usque in finem*. Et illud Joannis, xvii, 3 : *Ut cognoscant te, solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum* : hæc enim est vita æterna. Et sic dicit Dionysius, quod illuminationes sive theophaniæ ad officium et gradum ordinum pertinentes, per primam hierarchiam referuntur ad secundam secunda manifestatione. Illuminationes autem ad beatitudinem pertinentes immediate ad omnes beatos descendunt a Deo : in hac enim non distinguuntur hierarchiæ.

Et per hæc patet solutio ad totum quæsitum.

MEMBRUM III.

De tertia hierarchia.

Deinde quæritur de tertia hierarchia.

Et quæruntur tria, scilicet de ordinibus in ea positis in speciali, et de ordinibus in communi, et de hierarchia horum trium.

De ordinibus in speciali quæruntur tria, scilicet de Principatibus, Archangelis, et Angelis.

De Principatibus quæruntur duo, scilicet quid sint, et quæ sint proprietates eorum ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De ordinibus in tertia hierarchia positis, in speciali.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Principatibus, quid sint ?

Ad primum objicitur sic :

1. Gregorius in Homilia de centum ovibus dicit sic : « Principatus vocantur qui ipsis quoque bonis Angelorum spiritibus præsunt, qui subjectis aliis dum quæque sunt agenda disponunt, eis ad explenda divina ministeria principantur. » Ex hoc accipitur, quod Principatus alios Angelos inferiores illuminant ad ministeria, et disponunt quæque agenda : converti autem per illuminationem, est mediæ hierarchiæ, et non infimæ : ergo videtur, quod Principatus sint de media hierarchia, et non infima, quod est contra Dionysium.

2. Adhuc, Gregorius in eadem Homilia : « Sunt nonnulli qui acceptis virtutibus etiam electorum hominum merita transcendunt : cumque bonis meliores sint, electis quoque fratribus principantur. Quo ergo isti sortem suam nisi inter

¹ Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 47, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

Principatuum numerum accipiunt? » Ex hoc accipitur, quod Angeli meliores qui inferioribus præsunt et agenda disponunt, Principes vocantur : sicut meliores fratres boni prælati, principes eorum dicuntur. Et ex hoc sequitur idem quod prius, scilicet quod sint de media hierarchia.

3. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* : « Sunt Principatus, qui Deum altius speculantes, et liquido prævidentes universitatis esse principium, et primogenitum omnis creaturæ, tanta proinde principatus dignitate dominantur, ut ubique terrarum habeant potestatem quasi de summo quodam rerum cardine regna et principatus et quaslibet pro arbitrio mutare et ordinare dignitates, pro quocumque meritis facere primos novissimos, et novissimos primos : deponere potentes de sede, et exaltare humiles. » Ex hoc accipitur, quod Principes illuminationem accipiunt a summo rerum cardine, qui est Deus : converti autem immediate in Deum primæ hierarchiæ est : ergo Principes debent esse de prima hierarchia.

4. Adhuc, In eodem sermone sic dicit : « A Principatibus Deus diligitur ob æternam et originalem virtutem qua dat esse et essendi principium omni creaturæ superiori et inferiori, spirituali et corporali, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. » Ex hoc accipitur, quod illuminatio quæ ponit Principatus in gradu et ordine, est contemplatio virtutis creatricis : et hæc non est illuminatio ad Principatus nec ad constitutionem Principatuum vel ordinem : et ita videtur Bernardus esse contrarius Gregorio.

5. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Putemus Principatus, quorum moderamine et sapientia omnis in terris principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur, mutatur. » Ex hoc accipitur, cum Angeli illuminationem ad id accipiant ut agant ex officio, quod non a contemplatione virtutis dantis esse accipiunt illuminationem, sed a contemplatione gubernantis principii et disponentis principatus, sicut dicitur, Daniel. IV, 29 : *Scias quod dominetur Excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit det illud*, etiam humillimum hominem constituet super illud. Et hoc etiam patet per hoc quod dicitur, Daniel. V, 5, ministerio angelico apparuerunt digiti manus scribentis in pariete : *Mane, Thecel, Phares*, quod est idem, appensum, numeratum, divisum. Quia ministerio angelico appensum est regnum libra justitiæ, et inventum est iniquum. Eodem ministerio numeratum est numero scilicet meritorum, et inventum est *minus habens*, ut ibidem, ℣. 7, dicitur. Et ideo eodem ministerio angelico divisum est a Chaldæis, *et datum est Medis et Persis*. Ab illuminatione ergo disponente principatus terrenos, Principes dicuntur Angeli.

Quod est concedendum.

Solutio.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Principes bonis Angelis non principantur principaliter ex proprio actu hierarchiæ : sed per Angelos inferiores explent ministeria sua circa homines, influendo eis illuminationem a superiori acceptam, et explent officium sicut per vicarium, sicut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia* [1], quod Seraphin per inferiorem Angelum sicut per vicarium purgavit labia Prophetæ [2]. Et talis conversio super Angelum sive prælationem non facit hierarchiam : quia actus officii sive per se sive per alium exerceatur, actus super homines est, quod ultimæ competit hierarchiæ.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod non sunt de media hierarchia sed de ultima : quia sicut in antehabitis dictum est, illuminatio ad actus officii sui non est excellens

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 14.

[2] Cf. Isa. VI, 6 et 7.

analogiam illuminationis intelligentiæ humanæ, et proportionata intelligentiæ angelicæ : est enim de humanis et ultimæ hierarchiæ.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Bernardus determinat Principes ab actu consequente et non primo. Omnium enim Angelorum est perfectionem suæ illuminationis referre in Deum, et contemplari, quod secundum summum cardinem rerum, qui est sapientia Dei, actus hierarchicus sit consummatus. Et talis conversio in Deum omni hierarchiæ convenit, tam angelicæ, quam humanæ. Nec talis conversio sive contemplatio facit illuminationem manifestationis primæ, vel secundæ, vel tertiæ : quia omnibus convenit, et ideo secundum eam hierarchiæ non distinguuntur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod contemplatio virtutis creatricis duobus modis est, scilicet virtutis simplicis : et sic non admiscetur ei contemplatio Principatuum. Est etiam contemplatio virtutis non simplicis, sed moderantis et disponentis creata secundum dignitatem et gradus creatorum : et sic contemplatio virtutis creatricis illuminat ad constitutionem Principatuum.

Ad 5. Quod ultimo objicitur, concedendum est : quia recte veritatem hujus solutionis concludit : et sic patent ista.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Principatuum, et penes quid accipiantur[1] *?*

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates horum Principatuum ?

Et sumantur verba Dionysii in *Cœlesti hierarchia*, ubi dicit sic : « Manifestat enim ipsa quidem cœlestium Principum nominatio, illud quidem deiformiter principale eductivum cum ordine sacro et principalibus decentissimis virtutibus, et ad superprincipale principium eas universaliter converti, et alias hierarchice ducere ad illud ipsum, quantum possibile formari, principiorum principium, manifestareque superessentialem ejus ordinationem ornatumque principalium virtutum. »

1. Quæritur ergo de hoc quod dicit, *deiformiter principale*. Hoc enim videtur esse primæ hierarchiæ, et non postremæ : quia primæ hierarchiæ est immediate converti in Deum.

2. Adhuc, *Ductivum cum ordine sacro et principalibus decentissimis virtutibus*, potius videtur convenire Virtutibus quæ sunt de secunda hierarchia, quam Principatibus qui sunt de postrema.

3. Adhuc, *Converti ad principale principium quod est Deus*, non videtur proprium esse Principibus, sed potius converti ad mediam hierarchiam, a qua accipiunt illuminationem.

4. Adhuc, Postrema hierarchia reducitur ad mediam, et media ad primam : ergo ducitur et non ducit : non ergo convenit ei quod dicitur in quarta proprietate, quod alias hierarchice ducat ad illud ipsum : sed potius, quod ducatur ad illud ipsum ab aliis.

5. Adhuc quæritur, Penes quid accipiantur istæ proprietates ?

Sol. Solutio. Dicendum, quod quædam istarum proprietatum accipiuntur penes accipere illuminationem, et quædam penes communicare.

Penes accipere triplex est consideratio illuminationis, scilicet quoad substantiam illuminationis, et quoad actum, et

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 47. Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

quoad effectum consequentem. Quoad substantiam accipitur proprietas prima, quæ est hæc, *Illud quidem deiformiter principale*. Et dicitur *principium* ibi a principatu, et non a prioritate : sicut principes dicimus esse principia quædam motiva omnium eorum quæ sunt in principatu, ad bonum quod construere intendit princeps. Et accipitur de illo Isaiæ, XXXII, 5 : *Non vocabitur amplius is qui insipiens est, princeps, neque fraudulentus appellabitur major*. Et infra, ℣. 8 : *Princeps vero ea quæ sunt principe digna cogitabit, et ipse super duces stabit*. Penes actum autem illuminationis proprium accipitur proprietas secunda quæ est hæc, *Ductivum cum ordine sacro et principalibus decentissimis virtutibus*. Actus enim proprius est principis ad quem suscipit illuminationem, ut manuducat omnes sub principatu suo existentes ad bonum publicum quod ordinatur et construitur in principatu suo. Hunc autem actum sequitur opus ad virtutem tendens. Et penes hoc accipitur proprietas tertia, quæ est hæc, *Ad superprincipale principium eas universaliter converti*. Principis enim opus est, subjectos sibi convertere ad principem omnium principum Deum, sicut dicitur, Apocal. I, 5 : *Primogenitus mortuorum, et princeps regum terræ*. Et, Apocal. XIX, 16 : *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regum, et Dominus dominantium*.

Si autem proprietas accipitur in communicando, hoc fit duobus modis, scilicet secundum communicationem simplicem, et secundum effectum consequentem. Si primo modo : tunc est quarta, hæc scilicet, *Alias hierarchice ducere ad illud ipsum, quantum possibile formari, principificum principium*. Si secundo modo : tunc est quinta, hæc scilicet, *Manifestare superessentialem ejus ordinationem ornatumque principalium virtutum*.

1. Ad primum ergo dicendum, quod *deiformiter principale*, hic communiter dicitur omne illud quod principatur in subditis, *non tyrannice*, sed secundum formam quam providentia divina constituit in bono quo princeps regere debet subjectos : et sic deiformiter principari non convenit nisi Principibus, et non primæ hierarchiæ ut proprium.

Ad aliud dicendum, quod non accipitur *virtus* a virilitate : quia hoc est proprium Virtutum, ut probat objectio : sed accipitur virtus ut circa difficile et bonum est optimorum operativa, secundum Aristotelem in II *Ethicorum*, quæ quidem in hominibus operatur circa delectationes et tristitias, in Angelis autem circa actus propriorum officiorum. Quod maxime Principibus convenit, quorum officium est optima operari in subditis, et decentissima ad virtutes. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod omnis hierarchiæ est finaliter converti ad principale principium : quia in hoc hierarchicus ornatus, quamvis in acceptione illuminationis prima hierarchia accipiat illuminationem a Deo immediate, sive, ut dicit Dionysius, manifestatione prima : et media a prima, sive manifestatione secunda : et tertia a media, sive manifestatione tertia : hoc tamen maxime convenit principibus et prælatis, qui se et subditos tenentur reducere in divina ex officio proprio. Unde Chrysostomus *super Joannem* : « Sacerdos si omnia benefecerit in se, condemnabitur tamen si negligens est circa subditos. » Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod in ultima hierarchia Principes primi sunt, et illi ex officio et illuminatione ad officium pertinente habent ducere sibi subjectos, non alias hierarchias : et non est eorum duci, quia duces constituuntur : et hoc intendit Dionysius. Ad 4.

Ad ultimum per jam antedicta patet solutio. Ad 5.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Archangelis, quid sint[1] ?

Deinde quæritur de Archangelis.

Et quæruntur duo, scilicet quid sint, et quæ sint eorum proprietates ?

Ad primum proceditur sic :

1. Gregorius in Homilia sæpius inducta dicit : « Qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Græca enim lingua Angeli nuntii, Archangeli summi nuntii vocantur. »

Sed contra hoc objicitur : Summa nuntiare et communia, non sunt actus differentes specie, sed numero tantum : ergo videtur, quod penes hos actus non accipiuntur ordines diversi specie : et sic Archangelorum et Angelorum esset unus ordo, quod falsum est.

2. Adhuc, Gregorius in Homilia, infra, « Sunt nonnulli qui divinæ largitatis munere refecti, secretorum cœlestium summa et capere prævalent et nuntiare. Quo ergo illi nisi inter Archangelorum numerum deputantur ? » Et ex hoc sequitur idem quod prius. Summa enim nuntiare et communia unus secundum speciem est actus : ergo penes hoc non accipiuntur ordines diversi.

3. Adhuc Bernardus in sermone 19 *super Cantica* : « Porro Archangelos (ut eis aliquid differentius ab his qui simpliciter Angeli sunt, tribuamus) mirabiliter credo delectat, quod ipsis quoque æternæ sapientiæ consiliis familiarius admittuntur : eademque per ipsos suis quæque locis atque temporibus summo moderamine dispensatur. » Ex hoc accipitur, quod non penes nuntiare magna et communia, sed penes admitti ad secretiora consilia distinguuntur Archangeli ab Angelis : quod est contra Gregorium.

4. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Putemus esse Archangelos, qui conscii ministeriorum divinorum, non nisi ob præcipuas et maximas causas mittuntur. » Sed de prima hierarchia Angeli magis sunt conscii ministeriorum divinorum, quam alii : ergo magis debent vocari Archangeli : et sic Archangeli debent esse de prima hierarchia, quod falsum est.

Solutio. Dicendum, quod diversi ordines sunt Archangelorum et Angelorum, ut dicunt Dionysius, et omnes sancti. Archangelorum enim ordo medius est inter Principes, et Angelos : et hoc ipso nomine ostendit. Ἀρχὸς enim princeps est, et ἄγγελος nuntius : et ideo in proprietatibus convenit cum utrisque, sicut patebit in sequenti articulo quæstionis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii verum est : sed *summa* dicuntur ibi ea quæ sunt supra naturam, sicut est opus incarnationis, ad quod missus est Archangelus Gabriel[2]. Et sicut etiam est opus conceptus vetulæ ex antiquitate emortuæ : sicut tres Angeli missi sunt ad Abraham[3]. Et sicut sunt omnia quorum causæ ab æterno absconditæ sunt in Deo, et non insertæ naturæ. Hæc enim solo consilio Dei perficiuntur : hæc enim procedunt ex abysso sapientiæ divinæ, et non nisi per eos nuntiantur, qui ad consilium divinum admittuntur.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 48, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Luc. I, 26 et seq.

[3] Cf. Genes. XVIII, 1 et seq.

Et licet nuntiare magna et nuntiare parva sint ejusdem generis et speciei, non tamen specialissimæ, tamen illuminatio theophaniæ accepta ad unum et ad alterum non est ejusdem speciei, et ideo constituens est in diverso gradu et ordine et hæc et illa.

Per hoc idem patet solutio omnino ad sequens : quia super idem fundantur illa duo.

Ad aliud dicendum, quod dictum Bernardi omnino concedendum est, et ipse non est contrarius Gregorio : quia ea quæ vocat Gregorius *summa*, eo quod supra naturam sunt : illa vocat beatus Bernardus *a consilio divino procedentia*, eo quod causæ eorum non sunt rebus creatis insertæ, sed in abysso sapientiæ et scientiæ Dei et consilii absconditæ, sicut dicitur, ad Ephes. III, 9 : *Illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad ultimum dicendum, quod illi qui sunt de prima hierarchia, magis conscii sunt illuminationum quæ pertinent ad beatitudinem : quia eas prima manifestatione percipiunt, ut dicit Dionysius. Sed illuminationum quæ pertinent ad nuntiandum hominibus, non sunt magis conscii : quia, sicut dicit Gregorius, superiora agmina usum exterioris officii non habent. Nuntiatio autem sive missio ad nuntiandum est usus exterioris officii, quod fit circa Ecclesiam : et ideo ordo talis nuntiorum ad ultimam pertinet hierarchiam, et non ad primam : per ultimam enim illuminatur, purgatur, et perficitur Ecclesia.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

De proprietatibus Archangelorum[1]*?*

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Archangelorum?

Quas tangit Dionysius in *Cælesti hierarchia* his verbis : « Ipsa autem Archangelorum sanctorum æquipotens quidem est cœlestibus Principatibus. Est enim et eorum et Angelorum, ut dixi, hierarchia una et dispositio. Verumtamen quoniam quidem non est hierarchia nisi et primas et medias et ultimas virtutes habens, Archangelorum sanctus ordo communicativæ hierarchiæ medietati extremorum recipitur. Etenim sacratissimis Principatibus communicat et sanctis Angelis. Ipsis quidem, scilicet Principatibus : quia ad superessentiale principium principaliter convertitur, et ad ipsum ut possibile reformatur, et Angelos vivificat secundum bene ornatos ejus et ordinatos et invisibiles ducatus. Istis vero, scilicet Angelis, communicat : quia et eis prophetico est ordini divinas illuminationes hierarchice per primas virtutes suscipiens, et Angelis eas deiformiter nuntians, et per Angelos nobis manifestans, secundum sacram uniuscujusque divinitus illuminatorum analogiam. »

1. Quæritur ergo hic primo de hoc, quod dicit, Archangelos esse *æquipotentes cœlestibus Principatibus*. Hoc enim non videtur esse verum, cum Principa-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 48, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

tuum sit superior ordo quam Archangelorum, et superior semper potentior sit in omni illuminatione, quam inferior.

2. Adhuc, *Converti ad principium superessentiale*, in præhabitis assignatum est pro proprietate Principum : et hoc assignatur pro proprietate Archangelorum : sed quorum est unum et idem proprium, ipsa sunt et unius et ejusdem speciei : videtur ergo, quod Principatus et Archangeli unus sint ordo in specie, quod falsum est.

3. Adhuc dicit, *Quia prophetico ordini divinas illuminationes suscipit et communicat*. Et quæritur, Quis sit propheticus ordo? cum prophetia sit gratia conveniens homini, et non Angelo.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Dionysius, ordo Archangelorum medius est inter ordinem Principatuum et Angelorum, ut patet in auctoritate inducta. Et ideo dicit, quod communicativæ medietati recipitur extremorum, hoc est, inter extrema, Principatus scilicet et Angelos. Et hoc ostendit nomen : Archangelus enim princeps nuntius dicitur, in nomine principum conveniens cum Principatibus, et in nomine nuntii conveniens cum Angelis. Et tres primas proprietates habet communes cum Principatibus, unam autem cum Angelis, scilicet quartam.

Tres in quibus communicat cum Principibus, accipiuntur secundum duos actus hierarchiæ proprios : quorum unus est, converti ad superius ad acceptionem illuminationis sive a Deo sive ab Angelo superiore. Secundus est, converti ad inferiores in eos transfundendo acceptam illuminationem. Accepta autem illuminatio attenditur duobus modis, in se scilicet, et in effectu. Si in se consideretur : tunc est proprietas prima, quæ est hæc, *Ad superessentiale principium principaliter converti*. Si consideretur in effectu : tunc est secunda, quæ est hæc, *Ad ipsum ut possibile reformari*. Reformatio autem illuminati ab illuminatore effectus est illuminationis.

Si vero accipitur secundum actum communicationis ad inferiores : tunc est tertia, quæ est hæc, *Angelos vivificare secundum bene ornatos et ordinatos ejus et invisibiles ducatus*. Et dicitur *vivificare* : quia per illuminationes in inferiores transfusas, inferiores facit appropinquare et conformari primo, quod vere simplex et unum est. Et dicuntur *ducatus* : quia in talibus superior dux est inferioris reducens eum in primum. Et dicuntur *bene ornati* : quia talis ducatus est secundum illuminationes habentes ornatum virtutis et honestatis. Et dicuntur *bene ordinati ducatus* : quia sic reducendo salvatur ordo legis divinæ, quæ est per prima media, et per media ultima reducere.

Quarta vero proprietas sumitur ex communicatione cum Angelis : et hæc est, *Quia eis prophetico ordini divinas illuminationes hierarchice per primas virtutes suscipiens, et Angelis eas deiformiter nuntians, et per Angelos nobis manifestans secundum sacram uniuscujusque divinitus illuminatorum analogiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicit æquipotentes Principatibus Archangelos, nisi tantum in actu hierarchico, qui est accipere illuminationem a media hierarchica et transfundere super ecclesiasticam : hoc enim potenter habent Principatus, Archangeli, et Angeli.

Ad aliud dicendum, quod ad superessentiale principium utrisque convenit, et Principatibus, et Archangelis, sed differenti modo. Principatibus enim convenit secundum acceptionem illuminationis ad limitationem Principatuum et ordinationes pertinentis. Archangelis vero quantum ad acceptionem illuminationis secreti consilii Dei, quod est de his quorum causæ absconditæ sunt in Deo, et non insertæ rebus creatis. Et sic non oportet, quod idem ordo sit in specie Archangelorum et Principatuum.

Ad ultimum dicendum, quod propheticus ordo est in descensu illuminationis: prophetia enim, ut dicit Cassiodorus [1], est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. Et hæc inspiratio et illuminatio primo descendit in Angelos, et ab ipsis in Prophetas. Et hoc est quod dicitur, Sapientiæ, vii, 27, quod spiritus sapientiæ *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et Prophetas constituit.*

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM PRIMUM.

De Angelis, quid sint [2] *?*

Deinde, quæritur de Angelis.

Et quæruntur duo, scilicet quid sint, et quæ sint proprietates eorum ?

Ad primum objicitur sic :

1. Gregorius in Homilia de centum drachmis et centum ovibus dicit sic : « Illi dicuntur Angeli qui minima nuntiant. » Minima autem nuntiare non est officium ad dignitatem pertinens : ergo videtur quod ab hoc nullus ordo hierarchiæ deberet denominari.

2. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Sunt plerique qui parva capiunt, sed tamen hæc eadem parva pie annuntiare fratribus non desistunt. Isti itaque in Angelorum numerum currunt. » Sed qui parva capiunt et annuntiant in Ecclesia, dignitatis gradum non obtinent : nec in cœlo parva annuntiare officium est dignitatis vel ordinis : et sic nullus ordo ab hoc debet denominari.

3. Adhuc, Gregorius : « Angelus nomen officii est, non naturæ. » Sed ad singulos gradus Angelorum et ordines quilibet Angelus habet dispositionem naturæ : quia aliter non esset verum quod dicitur in libro II *Sententiarum*, dist. IX, cap. *Hic considerandum*, ubi dicitur sic : « Ordo Angelorum dicitur « multitudo cœlestium spirituum, qui « inter se in aliquo munere gratiæ simi- « lantur, sicut et in naturalium donorum « participatione conveniunt. » Cum ergo Angelorum nomen dicatur nomen officii, videtur quod nullus ordo cœlestis simpliciter debet vocari Angelus.

4. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Putemus Angelos dici, qui singuli singulis hominibus dati creduntur, *in ministerium missi*, secundum Pauli doctrinam, ad Hebr. i, 17, *propter eos qui hæreditatem capient salutis*. De quibus Salvator, Matth. xviii, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.* » Ex hoc accipitur, quod non ab annuntiare Angeli dicuntur, sed ab officio custodiæ quo singuli singulis dati sunt hominibus.

5. Adhuc, Bernardus in sermone 19 *super Cantica* : « Angelica creatura irrepercussa mentis acie intuetur divinorum judiciorum abyssum multam, quorum summæ æquitatis ineffabili delectatione beata, gloriatur insuper effectui ea mancipari super suum ministerium ac palam fieri. » Ex hoc accipitur, quod nec a ministerio custodiæ, nec ab annuntiatione minimorum dicuntur Angeli, sed potius ab intuitione abyssi judiciorum Dei : et ab hoc quod per eos hæc judicia effectui mancipantur et palam fiunt.

6. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Diligitur Deus ab Angelis ob judiciorum suorum summam æquitatem : ab Archangelis vero ob consiliorum summam moderationem. » Et ex hoc sequitur

[1] Cassiodorus, Prologo in Psalmos.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 49, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

idem quod prius, scilicet quod Angeli non dicuntur propter nuntiare parva vel communia, sed propter contemplationem judiciorum Dei.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum cum beato Gregorio, quod Angeli dicuntur inferiores qui complent et terminant totum ornatum cœlestis hierarchiæ, ut dicit Dionysius: et illi sunt, qui æquitatem judiciorum Dei contemplantur, quæ æquitas consistit in retributione bonorum sive malorum: et illam effectui mancipant per officium custodiæ, et palam faciunt fieri per nuntiationem et revelationem: et hoc magnæ dignitatis officium est.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod minima non dicuntur ibi simpliciter parva: sed simpliciter magna, respective parva: respectu enim eorum quæ nuntiant Archangeli quæ supernaturalia sunt, *minima* dicuntur quæ pertinent ad æquitatem providentiæ communis et dispensationem uniuscujusque ad justam sui meriti retributionem, quamvis in se contemplari causas et rationes talium in Verbo maximum sit.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod in Ecclesia parva, hoc est, rationes dispensationis gratiarum contemplari in sapientia divina magnum est: et tales etiam secundum dicta Sanctorum debent poni custodes animarum. Et si quandoque non ponuntur tales, fit abusio attributionis malorum. Propter quod et exemplar ejus in cœlo pertinet ad ordinem dignitatis: in quo tamen sicut in termino decor completur cœlestis hierarchiæ, quia in illo jam incipit contingere ecclesiasticam hierarchiam.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod Angeli ex dispositione naturalium, quæ sunt simplicitas essentiæ, et perspicacitas intelligentiæ, aptitudinem habent ad hanc theophaniam quæ facit eos contemplari abyssum judiciorum in dispositione salutis hominum. Et quod dicit Gregorius, quod est nomen officii, non naturæ: ideo dicit, quia nomen imponitur ab ultimo complente, et non ab eo quod potentialiter disponit ad hoc.

AD ALIUD dicendum, quod beatus Bernardus determinat ibi Angelos ab actu consequente, et non a principali: quamvis enim primus actus sit contemplari abyssum judiciorum et æquitatem, tamen quia per officium custodiæ hæc palam fiunt, et effectui mancipantur, ideo ab hoc actu determinat Angelos beatus Bernardus.

AD ALIUD dicendum, quod auctoritas Bernardi nihil aliud dicit, nisi quod primo et secundario actu convenit Angelis, quod est contemplatio per theophaniam et deductio ad effectum per custodiam, et nuntiatio per revelationem, sicut patet ex inductis.

AD SEQUENS patet solutio, quia omnino idem est cum præcedenti.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

Quæ sint proprietates Angelorum[1] *?*

Secundo quæritur, Quæ sint proprietates Angelorum?

Et sumantur verba Dionysii in *Cœlesti hierarchia*[2], ubi sic dicit, quod « Archangeli cum Angelis conveniunt: quia ejus prophetico est ordini conveniens, divinas illuminationes per primas virtutes suscipere, et Angelis eas

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 49, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 11.

deiformiter nuntiare, et per Angelos nobis manifestare secundum uniuscujusque divinitus illuminatorum analogiam. »

Et assignat causam dicti sic dicens : « Angeli completive consummant omnes cœlestium animorum dispositiones. Et ideo eorum proprium est tantum a superioribus accipere, et nobis nuntiare. »

Videtur hoc esse falsum : quia

1. Quorum est una et communis et intellectualis natura, eorum modus illuminandi est unus. Et hoc probatur in hominibus, qui omnes unius sunt naturæ rationalis accipientis a sensibus : et ideo omnes illuminantur per speculum et ænigma, ut dicit Apostolus, I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Cum ergo omnium Angelorum superiorum et inferiorum sit una intellectualis natura, videtur quod omnes uno modo, a Deo scilicet immediate accipiunt illuminationem, et non inferiores a superioribus.

2. Adhuc, Dionysius in *Cælesti hierarchia* [1], assignat rationem quare omnes dicuntur Angeli et superiores et inferiores, dicens sic : « Angeli dicuntur communi nominatione : quia secundum omnium cœlestium hierarchiarum virtutem unam habent in deiforme et ex Deo datum lumen, subjectionem supereminentem communicationem. » Et ex hoc accipitur, quod omnes dicuntur Angeli, propterea quod lumini divino æqualiter subjiciuntur, et æqualiter participant ipsum : et sic unus non accipit ab alio, sed omnes a Deo.

3. Adhuc, Super idem dicit Commentator sic : « Notandum, quod sanctus pater prædicet communes esse omnium Angelorum nominationes ex novem ordinibus Angelorum, pro eo quod communiter illuminentur a Deo specifica Dei lucis datione. » Et ex hoc sequitur idem quod prius, quod a Deo illuminantur non unus ab alio.

4. Adhuc, Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium : « Creatura cœli videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum [2]. » Non ergo unus videt ad alterum ut accipiat illuminationem : sed omnes convertuntur ad Verbum.

5. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Optimum videndi genus, si nullius egueris ad omne quod nosse libuerit, te contentus : alioquin juvari, aliunde obnoxium fieri est minusque a perfecto istud, et minus liberum est. » Ex hoc accipitur, quod si Angelus unus accipit ab alio illuminationem, obnoxius est ei : et hoc est inconveniens : ergo omnes illuminantur a Deo, et non unus ab alio.

6. Adhuc, In luminibus corporalibus sic est, quod quanto magis est multitudo mediorum, tanto minor est claritas luminis, sicut patet in sole, luna, aere, et terra : major est enim claritas in sole, et minor in luna, quæ illuminatur a sole : adhuc minor in aere, et minima in terra. Si ergo proportionaliter se habent spiritualia sicut corporalia : tunc videtur, quod in descensu illuminationum a superioribus in inferiores, continue sit minor claritas : et sic inferiores minus clare vident, quam superiores : quod est contra Evangelium, Matth. XVIII, 10, ubi dicit de inferioribus Angelis ministrantibus : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.* In facie enim Dei secundum se non est major, et minor claritas : et ideo æqualiter illuminantur superiores et inferiores.

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod duplex est illuminatio, scilicet quæ pertinet ad beatitudinem, et illa quæ pertinet ad actum officii uniuscujusque Angeli ex ordine suo. Prima quæ pertinet ad beatitudinem, immediate est a Deo super omnes Angelos : quia secundum illam omnes

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 5.

[2] S. BERNARDUS, Lib. V de Consideratione, cap. 1.

immediate vident Deum. Illa vero quæ pertinet ad actum officii, a superioribus descendit in inferiores. Licet etiam illa possit aliquando fieri immediate a Deo : quia quidquid potest potentia inferior, potest et superior, sed non convertitur : unde quidquid potest Angelus, potest et Deus, sed non convertitur. Sed tamen hæc illuminatio quando descendit a superioribus in inferiores, non sequitur, quod aliquod medium sit inter inferiores et Deum. Et hujus causa est, quia superiores non transfundunt illuminationes in inferiores in aliquo signo creato, sed ipsa illuminatione increata cognoscibilis accepta sub eodem cognoscibili increato immediate conjunguntur et superiores et inferiores.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet omnium Angelorum in genere intellectualis natura sit una, tamen non sequitur, quod perspicacitas intelligentiæ in omnibus sit una : hæc enim differens est secundum esse illius generis in specie et numero : et ideo non sequitur, quod licet cognoscibile ab omnibus sit unum, illuminatio descendens ab illo cognoscibili in omnibus sit æqualis, sed potius in superioribus qui immediate convertuntur in Deum (ut dicit Dionysius) est manifestatione prima : in mediis qui de media sunt hierarchia, est manifestatione secunda : et in infima est manifestatione tertia, sicut in antehabitis determinatum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod in cognoscibili (cui subjacent Angeli) duo sunt. Unum est lumen descendens, et est informans intellectum cognoscentis et elevans et perficiens ipsum ut possit aciem figere in excellenti luce cognoscibilis. Aliud est cognoscibile ipsum quod cognoscitur. Primum ergo differenter est in Angelis : quia est in superioribus manifestatione prima, in mediis manifestatione secunda, et in ultimis manifestatione tertia. Secundum autem quod est cognoscibile ipsum, æqualiter est in omnibus. Et ideo dicit Dionysius, quod uni lumini subjiciuntur omnes, quamvis non æqualiter participent ipsum, sed sub diversa manifestatione, ut dictum est.

Per idem patet solutio ad verbum Commentatoris : quia idem est cum dicto Dionysii nisi quod exponit ipsum. Ad

Ad aliud dicendum, quod omnes convertuntur ad Deum, sicut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram* : sed cum perceptio luminis Verbi differens sit in summis, mediis, et imis, propter differentem perspicacitatem intelligentiæ : ideo in theophaniis pertinentibus ad actus officiorum, necesse est imos converti ad medios, et medios ad supremos : quia imi talium theophaniarum non sunt perceptibiles in manifestatione prima, vel secunda, sed tertia manifestatione : et medii non sunt perceptibiles earumdem in manifestatione prima, sed secunda, ut dicit Dionysius, sicut in quæstione de *divisione hierarchiarum* determinatum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod illuminatus non fit obnoxius illuminatori, nisi ubi illuminator proprio lumine illuminat, sicut est in hominibus, ubi discipulus obnoxius fit doctori. Ad Galat. vi, 6 : *Communicet autem is qui catechizatur verbo*, hoc est dicere, *ei qui se catechizat, in omnibus bonis.* In Angelis autem non sic est. Superiores enim non proprio lumine illuminant inferiores, sed lumine theophaniæ descendentis a Deo. Unde quamvis superiores talis illuminationis sint ministri, auctor tamen hujus illuminationis non est nisi Deus : et ideo inferiores illuminati non efficiuntur obnoxii superioribus, sed Deo soli. Ad

Ad ultimum dicendum, quod non est simile in luminibus corporalibus et spiritualibus : quia secundum in corporalibus non exhibet primum illuminans in virtute primi, sed potius in facultate qua recipit ipsum. Luna enim non exhibet solem in specie, sed lumen solis exhibet in facultate qua percipit. Similiter est de aere, et de tertia. In spiritualibus autem superior per theophaniam acceptam a Ad

Deo, quando influit eam inferiori, perficit inferiorem, et convertit ut contempletur per speciem primum illuminatorem, Deum scilicet : et sic nulla fit minoratio luminis per multiplicationem mediorum.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

De prædictis tribus ordinibus, scilicet Principatibus, Archangelis, et Angelis in communi [1].

Deinde, Quæritur de his tribus in communi.

Et videtur, quod plures esse debeant ordines in intima hierarchia.

1. Plura sunt enim officia humana, quam principatus. Sunt enim ducatus, et regna, et hujusmodi. Et videtur, quod specialibus ordinibus Angelorum hæc officia sint attribuenda : et sic multiplicari debent secundum officia humana.

2. Adhuc, Dicit Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia*, quod tres sunt ordines sacri, diaconatus, presbyteratus, et episcopalis. Cum ergo ecclesiastica hierarchia a cœlesti descendat, videtur quod tres ordines illis respondentes deberent esse in cœlesti.

Sol[utio]. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut prima hierarchia accipitur secundum assistere Deo, ita secunda sumitur penes potestatem pertinentem ad gubernationem mundi : et hoc jam in præcedentibus determinatum est. Tres autem ordines ultimæ hierarchiæ sumuntur penes actus pertinentes ad dispositiones hominum. Homines autem disponuntur tripliciter ad salutem, scilicet per actum prælationis gubernati. Prælationes autem omnes reducuntur ad Principatus : quia principum est disponere omnes prælationes. Secundus actus est in annuntiatione magnorum pertinentium ad auctorem salutis : et hoc pertinet ad Archangelos. Tertius est annuntiatio eorum quæ communiter ad salutem singulorum pertinent : et hoc pertinet ad Angelos. Et quia hic tribus actibus sufficienter disponitur salus hominis, ideo in ultima hierarchia, quæ pertinet vel quæ præest ecclesiasticæ hierarchiæ, non sunt nisi tres ordines, et hi sunt qui dicti sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia hujusmodi officia reducuntur ad Principatus, et in dispositione sunt Archangelorum, qui principes dicuntur, sicut dicitur, Isa. XXXII, 5 : *Non vocabitur ultra is qui insipiens est, princeps.* Et infra, ℣. 8 : *Princeps vero ea quæ sunt digna principe cogitabit, et ipse super duces stabit.* Ad 1.

AD ULTIMUM dicendum, quod secundum Dionysium, tres ordines ecclesiasticæ hierarchiæ pertinent ad Angelos : quia per eos annuntiatur et disponitur id quod est salutis singulorum. Et ideo dicit, quod Sacerdotes et Episcopi Angeli dicuntur : quia habent officia Angelorum. Nec oportet, si ecclesiastica hierarchia descendit a cœlesti, quod propter hoc in omnibus similis sit ei : non enim descendit nisi quantum ad modum purgationis, illuminationis, et perfectionis : quod *pontificatus divinus* vocatur a beato Dionysius. Sed quantum ad officia, multa sunt in humanis propter necessitatem et materialem servitutem hominis officia, quæ non possunt esse in angelicis. Ad 2.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 50, Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

De hierarchia Principatuum, Archangelorum, et Angelorum [1].

Deinde, Quæritur de hierarchia horum trium in communi, scilicet quis sit actus proprius istius hierarchiæ?

Et dicitur communiter, converti super hominem, et disponere ea quæ pertinent ad salutem hominis.

1. Sed contra hoc esse videtur, quod etiam Virtutum, quarum est exhibere miracula, et Potestatum quarum est arcere nocentia, est conversio super homines : et illi sunt de media hierarchia : non ergo est proprium hoc inferioris hierarchiæ, sed commune cum secunda.

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : « Excellentissimam quidem enim dispositionem tamquam ipsi occulto primitus ordinate proximante clam formans æstimandum ordinare secundam. Secundam vero quæ completur a sanctis Dominationibus, et Virtutibus, et Potestatibus, præesse illi quæ completur a Principatibus, Archangelis, et Angelis, et illi per consequentia præcipere, et illam ut inferiorem nobis præesse et præcipere [2]. »

3. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Prima quidem hierarchia formatur manifestius : ea vero quæ post eam est, occultius : Principatuum vero et Archangelorum et Angelorum manifestativam dispositionem humanis hierarchiis per consequentia præcipere, ut sit per ordinem, ascensus in Deum et conversio et communicatio et unitas. » Ex hoc accipitur, quod suprema hierarchia circa occultissimum est, et media circa manifestius, et infima circa manifestissimum. Et hoc videtur esse contra verba Dionysii in prœhabitis posita, quod scilicet prima videt manifestatione prima, et secunda manifestatione secunda, et tertia manifestatione tertia.

4. Adhuc quæritur, Quæ differentia sit inter ascensionem et conversionem in Deum, et communicationem et unionem, de quibus Dionysius fecit mentionem ?

Solutio. Dicendum, quod actus istius hierarchiæ proprius est illuminationum perceptio ad dispositionem salutis pertinentium, ut dicit Dionysius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus Virtutum et Potestatum primus est ad generalem mundi gubernationem : quia tamen hoc principaliter est ad salutem hominis, propter quem omnia facta sunt, propter hoc actus consequens ipsorum, est conversio super homines, ut scilicet miracula faciant, ut homines facilius convertantur ad fidem, et potestates arceant contrarias, ne salutem hominis impediant : sed isti hierarchiæ est proprium primo et principali actu uniuscujusque ordinis positi in ea.

Ad aliud dicendum, quod *occultum* dicitur duobus modis, simpliciter scilicet sive in se, et quoad nos. Simpliciter occultum est, quod maxime est elevatum super cognitionem omnis creaturæ : et hoc est Deus. Et ex hoc occultissimo quidem clam formatur prima hierarchia. Occultum quoad nos est, quod ex nostro quod ei circumponitur, a vigore proprii luminis distans occultatur. Et hoc modo occultissimum est in tertia hierarchia. Et ideo non est contrarium ei quod dicit Dionysius cum æquivoce sumatur *occultum* : et simpliciter, prima manifesta-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 51. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Liber de Cœlesti hierarchia, cap. 9.

tione est in prima hierarchia, et secunda manifestatione in secunda, et tertia manifestatione in tertia.

Et hoc est quod dicit Dionysius in argumento sequenti.

Ad ultimum dicendum, quod inter illa quatuor differentia est : quia prima duo dicunt motum in Deum. Ascensio quidem dicit motum in Deum per rationem termini a quo : conversio autem eumdem motum per rationem termini ad quem. Alia duo dicunt effectum ejusdem motus, et communicatio dicit effectum ejusdem motus prout est in fieri : unio autem eumdem dicit, prout est in perfecto esse.

QUÆSTIO XL.

De theophania et actibus hierarchicis, qui sunt illuminare, purgare, et perficere.

Consequenter quæritur de theophaniis quibus distinguuntur hierarchiæ.

Et quæruntur duo, scilicet de theophania, et de actibus qui sunt illuminare, purgare, et perficere, quos agunt secundum theophanias.

MEMBRUM I.

De theophania.

Circa theophaniam quæruntur duo, scilicet quid sit theophania, et unde descendat in Angelos, utrum scilicet a Deo solo, vel etiam ab homine Christo et a beata Virgine?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit theophania [1] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit theophania?

Et accipiantur verba Dionysii, in *Cælesti hierarchia*, ubi sic dicit : « Sapientissima theologia visionem illam quæ in ipsa est descripta, revelavit divinam, quasi in forma informium similitudinem ex videntium in divinum reductione pulchre vocari theophaniam [2]. » Sensus est hujus auctoritatis, quod scientia theologiæ quæ sapientissima est, quia est de Deo, pulchre revelavit Theologis ipsam visionem quæ descripta est in theologia, vocari *theophaniam*, quasi divinam similitudinem in forma informium descripta, hoc est, in forma symbolorum, quæ informia sunt ad spiritualia. Similitudinem dico factam vel creatam ex reductione videntium in divinum, hoc est, in divinas res.

Adhuc, Commentator ibidem dicit, quod *theophania* dicitur, quasi per ipsam videntibus divina facta illuminatione, quam ipsa divina sanctorum perficiunt.

Contra hoc objicitur sic, quod

1. Secundum hoc non erit theophania, nisi in symbolis quæ in corporalibus accipiuntur : et cum Angeli non accipiant

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 32, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 4.

lluminationes in corporalibus, videtur quod Angeli non habent theophanias : quod falsum est.

2. Adhuc, Commentator ibidem dicit sic : « Habent namque et ipsi spiritus signa sua, demonstrationes scilicet per quas de invisibilibus Dei et valde occultis et secretis absconditis intus naturaliter et invisibiliter et simpliciter erudiuntur : quæ quidem signa quantum ad nos, et ea quæ apud nos sunt visibilia, omnino invisibilia æstimantur : quantum vero ad illam multum invisibilem et inaccessibilem et incomprehensibilem divinitatis lucem, quasi foris sunt, et procedunt ab intus ad demonstrationem. Propter quod et ipsa signa quæ superveniunt mentibus sive animis divinitus illuminatis, *theophaniæ,* id est, divinæ apparitiones dicuntur : quia in eis ad manifestationem alicujus occulti venientibus, id quod omnino occultum Dei est, demonstratur. » Ex hoc accipitur, quod theophania est illuminatio procedens ab intus ad manifestationem alicujus occulti de Deo. Sed tunc quæritur, Utrum in illa illuminatione duo sint, sicut in lumine scientiæ? In scientia enim est lumen ipsius scientiæ convincens intellectum de veritate scitorum : et hoc est quod vocatur scientia conclusionis ab Aristotele in I *Posteriorum.* Et est ibi lumen principii præexistens, a quo elicitur scientia conclusionis per consequentia. Sicut etiam Platonici dixerunt esse duplex lumen in oculo : unum quod ab oculo diffunditur super visibile cum radio visivo : alterum quod objicitur oculo et informat ipsum, quod est species visibilis. Sicut etiam in fide duplex lumen dicunt esse Sancti. Unum quod est elevans intellectum nostrum ad hoc, quod aciem figat in articulum creditum qui est supra rationem. Dicit enim Augustinus, quod « mentis nostræ invalida acies, in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. » Ergo videtur quod in fide sit lumen elevans intellectum ad credibile quod ad hoc infunditur intellectui, ut possit speciebus credibilis informari. Et hoc expresse videtur dicere Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, sic : « Fides est lumen collocans credentes in prima veritate, et primam veritatem in ipsis [1]. » Si ergo sic est in theophaniis : tunc est unum lumen descendens in intellectum Angeli, et elevans ipsum ad hoc, quod figi possit intellectus Angeli in illo occulto, quod *divinum occultum* a Dionysio vocatur.

3. Adhuc, Hoc videtur Dionysius dicere in epistola ad Gaium monachum sic : « Deus est super mentem et super substantiam : et superpositæ ipsius tenebræ et cooperiunt et contegunt omne lumen, et absconditur omni conditioni. Et si aliquis videns Deum, intellexit quod videt, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus, quæ existunt et cognoscuntur. » Ex hoc accipitur, quod intellectus angelicus aliquid accipit a Deo quo juvatur ad hoc, quod Deum videre possit.

4. Adhuc, Chrysostomus in Homilia *super Joannem* : « Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ non viderunt, sed neque Angeli viderunt, neque Archangeli. »

5. Adhuc, Chrysostomus, ibidem, « Si interrogaveris Angelos quid viderint, audies quidem de substantia nihil respondentes, *Gloria* vero *in altissimis Deo* solum decantantes [2]. Et si Seraphin et Cherubin concupieris aliquid dicere, mysticam sanctimonii melodiam audies : *Sanctus, sanctus, sanctus,* et quoniam *plena est omnis terra gloria ejus* [3]. Si supernas Virtutes, tibi item respondebunt, sibi unum opus esse ut Deum laudent. Et nihil respondent de visione substantiæ. » Ergo videtur, quod substantiam Dei non vident sub aliquo lumine descendente in ipsos, et juvante

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[2] Luc. II, 14.

[3] Isa. VI, 3.

intellectum ad hoc quod possit figi quod Deus est.

6. Adhuc, Joannes quidam expositor sic dicit : « Per seipsam nulli creaturæ sive rationali sive intellectuali comprehensibilis est veritas Deus, sed super omnem sensum est exaltata et intellectum. Neque Angeli cognoscunt per se quid sit Deus, vel quid sit veritas : hoc enim ab omni creatura remotum est : sed solummodo cognoscunt se esse, et veritatem quæ Deus est, superessentialiter esse, et ab ipsa omnia procedere. » Et isti sancti qui inducti sunt, dicunt hoc sentire Joannem, quando dicit : *Deum nemo vidit umquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*[1]. Unde Joannes Chrysostomus in præinducta homilia idem verbum tractans, sic concludit dicens. « Solus ergo videt se Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ex omnibus his accipitur, quod a nullo Angelorum Deus immediate videtur, sed sub theophaniis illuminantibus ad ipsum. Sed contra hoc est quod dicitur in prima Canonica Joannis, III, 2 : *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Est etiam contra hoc quod dicitur, Matth. XVIII, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.*

7. Adhuc, Magister Hugo de sancto Victore : « Quid est dicere Deum sub theophania videri, et sine theophania non videri, nisi Deum ut est numquam videri? Quod expresse contra Joannem est qui dicit : *Videbimus eum sicuti est*[2]. Et contra Paulum, I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem.* Tollant igitur theophanias suas : quia sicut in creando nihil nos creavit præter ipsum, ita in visione gloriæ nihil nos sistet usque ipsum. »

Solutio. Dicendum quod in veritate in theophania est duplex lumen, sicut et in scientia et in fide. Unum quod descendit in intellectum Angeli : et est lumen gloriæ et gratiæ creatæ, elevans intellectum ut acies ejus in excellentissima luce increata figi possit, ut videat eam sicuti est. Unde illud non est medium inter visum et Angelum videntem : non enim mediat, sed confortat videntem ut videre possit : et potius habet rationem virtutis et gratiæ et gloriæ, quam rationem medii quo videatur Deus. Ab ipso enim confortatur videns intellectus, et ut videre possit, et ut videatur Deus : et mediante ipso non videtur occultum Dei, sed potius videtur immediate ab intellectu confortato per ipsum.

Ad 1. Ad id quod primo objicitur, dicendum quod *theophania* æquivocum est : dicitur enim communiter, et proprie. Communiter omnis visio, sive symbolica, sive mystica, sive per speciem expressa, in qua aliquid apparet divinum, *theophania* dicitur. Et sic Dionysius in inducta auctoritate loquitur de theophania. Proprie autem dicitur *theophania* illuminatio descendens a Deo per modum gloriæ, per quam elevatur intellectus angelicus et illuminatur ad cognoscendum id quod agendum est ex ordine hierarchico in quo constitutus est Angelus.

Ad 2. Ad dictum Commentatoris dicendum, quod talis illuminatio descendens, a Commentatore vocatur *signum*, quod licet quoad nos sit invisibile et insensibile, tamen signum dicitur ad Angelum, quia per ipsum significatur Angelo quid hierarchica illuminatione sit agendum in scientiis et actionibus hierarchicis secundum principatum sacrum in quo constituitur Angelus.

Illa duo quæ objiciuntur in contrarium, jam soluta sunt per divisionem quæ data est de nomine *theophaniæ* dicto communiter et proprie.

Ad 3. Ad dictum Dionysii ad Gaium monachum, dicendum quod hoc verum est, quod intellectus angelicus juvatur aliquo

[1] Joan. I, 18.

[2] I Joan. III, 2.

ad videndum Deum, sine quo Deum videre non posset : sed hoc non habet operationem medii ad Deum qui videtur, sed operationem virtutis ad intellectum videntis, ut dictum est. Et est simile, quod herodius adunationem visus habet, per quam potest intueri solem in rota : quam quia non habet noctua vel vespertilio, solem in rota videre non potest.

Ad 4. Ad id quod dicitur de Chrysostomo, dicendum quod Chrysostomus loquitur de visione comprehensionis, qua nulla creatura umquam Deum vidit vel videbit : quia, sicut dicit Augustinus in libro de *Videndo Deum ad Paulinam*, « Solus Deus suiipsius est comprehensor. » De hoc tamen multa dicta sunt in primo libro, quæstione, *An Deus possit videri per essentiam*[1].

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod substantia est duplex, scilicet quæ est Deus, et quæ comprehensive dicit quid est Deus. Primam substantiam vident Angeli ut pelagus substantiæ infinitum. Et de hac bene loquuntur, Isa. vi, 3 : *Dominus Deus sabaoth*[2]. Dominus enim Deus talem dicit substantiam. Sed de illa quæ comprehensive dicit quid est Deus, nihil loquuntur : quia illam non comprehendunt, ut dictum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod ex dicto Joannis Episcopi et expositoris, nihil plus habetur, nisi quod incomprehensibilis est Deus, et visione comprehensionis a nulla creatura visibilis : tamen visione substantiæ ejus cognoscunt, quia est Deus, et hoc quod est Deus, et quod super omnem creaturam est exaltatus, et quia omnia procedunt ab ipso, et quod visione comprehensionis *Deum nemo vidit umquam, nisi unigenitus Filius, qui est in sinu Patris*, et Spiritus sanctus, ut dictum est.

Ad illud quod contra hoc objicitur, dicendum quod videbimus eum quidem facie ad faciem sicuti est, sed non visione comprehensionis. Et sic etiam Angeli vident faciem Patris sicuti est, sed non visione comprehensionis.

Ad ultimum dicendum, quod Magister Hugo loquitur contra quosdam errantes, qui dicebant theophaniam esse medium in quo videretur Deus, et extra quod non videretur : et hoc falsum est et erroneum. Sed per hoc non removetur, quin theophania sit lumen descendens in intellectum videntis, et habens in eo operationem virtutis et gratiæ elevantis ipsum ut possit videre hoc quod sine ipso non posset.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Unde theophania descendat in Angelos, utrum scilicet a solo Deo, vel etiam ab homine Christo, vel etiam a beata Virgine[3] ?

Secundo quæritur, Unde descendat in Angelos, utrum scilicet a solo Deo, vel etiam ab homine Christo, vel etiam a beata Virgine ?

Quod ab homine Christo descendant illuminationes in Angelos, et non a solo Deo, probatur sic :

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Sanctissimæ et provectissimæ virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis trinitatis collocatæ, ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent : et post illas subjectæ et extre-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ theologiæ, Tract. III, Quæst. 13, Art. 1 et seq. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

[2] Vulgata habet, Isa. vi, 3 : *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum.*

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 32, Art. 2. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

mæ, sicut ad Angelos[1]. » Ex hoc accipitur, quod in mansionibus domus Dei, in qua *mansiones multæ sunt*[2], semper inferior ad esse deiforme formatur a superiore. Cum ergo dicitur, ad Coloss. III, 1, quod Dominus noster Jesus Christus sit *in dextera Dei sedens* super omnes Angelos, videtur quod ad esse deiforme formantur a theophaniis descendentibus ab homine Christo : et sic non a solo Deo recipiunt theophanias, sed etiam ab humanitate Christi.

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* sic dicit : « Quasdam quæstiones Angeli faciunt apud ipsum Jesum quærentes, et pro nobis suæ divinæ actionis scientiam discentes, et eas ipsum Jesum immediate docentem, et prælargiens eis manifestantem suam humanam benignitatem. Ego enim, inquit, disputo justitiam et judicium salutaris[3]. » Et tangit hoc quod, Isa. LXIII, 1 : *Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Et respondet Dominus : *Ego qui loquor justitiam, et propugnator sum ad salvandum.* Ibi enim et alia translatio habet : « Ego qui disputo justitiam et judicium salutaris. » Ex hoc accipitur, quod Angeli a Christo homine quæstiones faciunt, et quærunt de quæsitis illuminationes. Illuminationes ergo sive theophaniæ a Christo homine descendunt in Angelos.

3. Adhuc, Glossa super idem verbum Isaiæ, LXIII, 1, sic dicit : « Quidam Angeli non plene cognoscentes mysterium incarnationis, passionis, et resurrectionis, videntes ad cœlum ascendere Dominum cum multitudine Angelorum et sanctorum hominum propria virtute, non a Christo, sed ab Angelis comitantibus quærunt incarnationis et passionis et resurrectionis et ascensionis mysterium. Unde et quomodo et sibi et aliis aperiat regna cœlorum requirunt, dicentes Angelis comitantibus eum, et non Christo : *Quis est iste, qui venit de Edom?* Et in Psalmo XXIII, 8, 10 : *Quis est iste rex gloriæ?* et exspectant a Christo illuminationem. » Et ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Adhuc, Hieronymus dicit : « Quidam Angeli donec perficeretur mysterium incarnationis, ad plenum non cognoverunt. Et constat, quod illi a Christo jam incarnato illuminationem acceperunt. »

5. Adhuc, Apocal. XXI, 23 : *Civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea.* Dicit Glossa : « *Claritas Dei illuminavit eam, et lucerna ejus Agnus*, id est, humanitas ad illuminationem illorum. » Ergo ab humanitate Christi descendunt illuminationes in homines qui sunt in patria.

6. Adhuc, I Petri, I, 12 : *In quem desiderant Angeli prospicere.* Glossa, « Tanta est ejus qui passus est pro nobis gloria posterior, ut etiam angelicæ virtutes in cœlo, cum sint æterna felicitate perfectæ, non solum immortalis deitatis magnificentiam, sed etiam assumptæ humanitatis ejus claritatem semper adspicere gaudeant. » Sed ad hoc adspiciunt, a quo illuminantur. Ergo ab humanitate Christi illuminantur.

SED CONTRA hoc videtur esse, quod dicitur in Psalmo VIII, 6 : *Minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Quod tractans Apostolus, ad Hebr. II, 9 : *Eum, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum, propter* passionem mortis, gloria et honore coronatum. Ex hoc accipitur, quod Christus per passibilem naturam non illuminat Angelos. Sed contra.

ULTERIUS quæritur, Si a beata Virgine accipiant illuminationes ? Quæst.

Et videtur, quod sic : quia

1. Si propter quæstiones quas faciunt

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

[2] Joan. XIV, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.*

[3] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8

Christo, illuminari dicuntur, ut dicit Dionysius : tunc propter similes quæstiones quas faciunt beatæ Virgini, dicuntur illuminari a beata Virgine. Similes autem faciunt beatæ Virgini. Cantic. VIII, 5, ubi dicitur : *Quæ est ista quæ ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum?* Hæc enim secundum Origenem, quæstio est sodalium sponsi, qui sunt Angeli, de ea quæ præ cæteris sponsa est, eo quod de corpore ejus accepit quod in unitatem personæ copulavit. Et si quæstio est desiderium illuminationis, constat quod ab ipsa Angeli exspectant illuminationem.

2. Adhuc, Hieronymus in sermone, *Cogitis me, o Paula*, dicit, quod « beata Virgo exaltata est super omnes choros Angelorum : » quod de nullo aliorum sanctorum credendum est. Si ergo a superiori descendit illuminatio in inferiores, a beata Virgine descendet illuminatio in Angelos.

Sed contra. CONTRA hoc tamen quidam objiciunt sic, quod beata Virgo simplex creatura est : a simplici autem creatura non potest esse illuminatio ad beatitudinem pertinens : cum ergo illuminationes Angelorum ad beatitudinem pertineant, videtur quod Angeli non illuminantur a beata Virgine.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod quilibet inferior illuminatur a quolibet superiori, sive a Deo, sive homine Christo, sive beata Virgine, sive Angelo.

Auctoritates ergo, quod ab homine Christo illuminationes descendant in Angelum, concedendæ sunt.

Ad object. AD ILLUD quod objicitur in contrarium, dicendum quod minoratio qua minoratus est Christus, est secundum quid, scilicet secundum passionem mortis, ut dicit Apostolus. Et ex hoc per viam meriti aucta est claritas ejus, sicut et Apostolus dicit, ad Hebr. II, 9, quod *propter passionem mortis videmus Jesum gloria et honore coronatum.* Unde per hoc potentior est factus ad illuminandum.

AD ID quod objicitur de beata Virgine, concedendum est : in multis enim illuminavit Angelos, Apostolos, et Evangelistas per doctrinam ante assumptionem : post assumptionem autem in supremo situ poli, cum positus sit thronus ejus juxta thronum summi regis, sicut dicitur, III Reg. II, 19, lumen ejus fulget super omnem multitudinem beatorum tam Angelorum, quam hominum sanctorum. Ad

AD ILLUD quod contra objicitur, dicendum est secundum Magistrum Hugonem de sancto Victore, cujus hæc sunt verba : « Sicut duo sunt, lumen scilicet, et quod suscipit lumen corpus, et ex his duobus unum efficitur lucens, et ipsum lucens imago quodammodo est et similitudo luminis : ita Deus noster lumen est, et verum lumen, et ipsum lumen rationales animi mundi et puri concipiunt, et ex eo lucentes fiunt, et non sunt ipsi imago luminis in eo quod sunt, sed in eo quod lucent ex lumine, sicut ipsum lumen lucent, et sunt ipsa lucentia theophaniis luminis in quibus videtur. » Unde quod in beata Virgine lucet, Deus est, et ideo lumen ejus est ad beatitudinem gloriæ sicut et lumen Dei. Non oportet autem hic quærere, quomodo unus Angelus illuminatur ab alio? hoc enim habitum est in tractatu de *hierarchiis*[1]. Nec oportet hic quærere, Si aliquam illuminationem Angeli acceperint ab Ecclesia? hoc enim satis determinatum est in tractatu de *cognitione Angelorum*, in quæstione ubi quæsitum est, *Utrum cognitionem mysterii incarnationis habuerunt a creatione, vel non*[2]? et si profecerunt aliquid in tali cognitione a prædicatione Apostolorum et ab Ecclesia? Ad

Et ideo patent ista ex dictis.

[1] Cf. Supra, Quæst. 39, passim.

[2] Cf. Supra, Quæst. 18, Art. 2, Part. 1.

MEMBRUM II.

De actibus hierarchicis Angelorum.

Deinde, Quæritur de actibus communibus Angelorum, qui sunt purgare, illuminare, et perficere.

Et quæruntur duo, scilicet qualiter conveniunt Angelis hi actus?

Et secundo, Qualiter eis utuntur inter se, et qualiter ad animas?

Circa primum quæruntur tria : quorum primum est, An conveniat eis purgare, illuminare, et perficere?

Secundo, Secundum quid conveniat eis, utrum scilicet secundum distinctionem hierarchiarum et ordinum vel personarum?

Tertium, Utrum conveniat eis secundum prius vel posterius, vel ex æquo?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Qualiter conveniunt Angelis actus hierarchici?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Utrum Angelis conveniat purgare, illuminare, et perficere[1]*?*

Ad primum sic proceditur :

1. Dicit beatus Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : « Ordo hierarchiæ est quosdam quidem purgari, quosdam vero purgare : et quosdam quidem illuminari, quosdam vero illuminare : et quosdam quidem perfici, quosdam vero perficere, unicuique secundum deiformem adunationem qualicumque modo[2]. » Ergo ista tria conveniunt Angelis.

2. Adhuc, In *Cœlesti hierarchia*, ante finem cap. 7, Dionysius adducit plures auctoritates Bibliæ, quibus probat, quod unus Angelus alium purgat, illuminat, et perficit. Quarum prima est hæc : Daniel. VIII, 15 et 16 : *Factum est cum viderem, ego Daniel, visionem, et quærerem intellectum ejus, ecce stetit in conspectu meo quasi species viri. Et audivi vocem viri Ulai : et clamavit, et ait : Gabriel, fac intelligere istam visionem.* Ex hoc accipitur, ut dicit Dionysius, ibidem[3], quod unus Angelus mittit alium ad illuminandum hominem : quem non mitteret, nisi prius illuminasset de quo illuminaret hominem : ergo unus Angelus illuminat alium.

3. Adhuc, Ibidem adducit Dionysius illud Danielis, x, 13 et 14 : *Ecce Michael, unus de principibus primis, venit in adjutorium meum : et ego remansi ibi juxta regem Persarum. Veni autem ut docerem te quæ ventura sunt populo tuo.* Istud adjutorium dicit Dionysius non esse nisi in illuminationibus Angelorum ad invicem : ergo Angeli illuminant et illuminantur ad invicem.

4. Adhuc, Ad idem inducit illud Zachariæ, I, 10 et 11 : *Respondit vir qui stabat inter myrreta, et dixit : Isti sunt quos misit Dominus ut perambulent terram. Et responderunt Angelo Domini, qui stabant inter myrteta, et dixerunt : Perambulavimus terram, et ecce omnis terra habitatur, et quiescit.* Ex hoc accipitur, ut dicit Dionysius, quod Angeli qui perambulaverunt terram, docuerunt

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I^a Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 33, Art. 1. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

[3] Idem, Ibidem, cap. 7 in fine.

eum qui stabat in myrteto, quod terra habitaretur et quiesceret : et cum hoc non possit fieri, nisi per illuminationem, constat quod unus illuminat alium.

5. Adhuc, Inducit hoc quod dicitur, Isa. vi, 3 : *Clamabant alter ad alterum.* Et dicit, quod clamare alterum ad alterum nihil aliud est, quam dare sibi illuminationem, sive illuminare ipsum.

6. Adhuc, Illud inducit ibidem Ezechielis, ix, 3 et seq. : *Gloria Domini Israel assumpta est de Cherub, quæ erat super eum ad limen domus : Et vocavit virum qui indutus erat lineis,... et dixit Dominus ad eum : Transi per mediam civitatem, in medio Jerusalem, et signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus quæ fiunt in medio ejus.* Et ecce sex viri quorum unusquisque habebat vas interitus in manu sua. *Et illis dixit, audiente me : Transite per civitatem sequentes eum, et percutite : non parcat oculus vester, neque misereamini : senem, adolescentulum et virginem, parvulum et mulieres interficite usque ad internecionem : omne autem super quem videritis thau, ne occidatis, et a sanctuario meo incipite.* Ex hoc, ut dicit Dionysius, patet quod sex sequentes erudiebantur a primo divinum judicium, et illuminabantur : et sic convenit Angelis illuminare et illuminari.

7. Adhuc, Ibidem inducit illud Ezechielis, x, 1 et 2 : *Et ecce, in firmamento quod erat super caput Cherubin, quasi lapis sapphirus, quasi species similitudinis solii, apparuit super eam. Et dixit ad virum qui indutus erat lineis, et ait : Ingredere in medio rotarum quæ sunt subtus Cherubim, et imple manum tuam prunis ignis quæ sunt intra Cherubim, et effunde super civitatem.* Hoc enim dicit Dionysius, quod cum unus alteri loquebatur, ut doceret quid ageret, et unus alterum illuminaret. Et ex hoc sequitur idem quod prius.

8. Adhuc, Inducit illud Apocalypsis, vii, 2 et 3 : *Vidi alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi : et clamavit voce magna quatuor Angelis, quibus datum est nocere terræ et mari dicens : Nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.* Ex hoc iterum accipitur, ut dicit Dionysius, quod quidam Angeli illuminantur ab ipso sole, hoc est, Deo, sicut ille qui ascendit ab ortu solis. Quidam autem ab Angelis, sicut sunt illi quatuor ad quos clamavit ille qui ab ortu solis ascendit. Clamor enim non significat nisi immisionem doctrinæ : et hæc est illuminatio, quia dicit Magister Hugo de sancte Victore, quod per illuminationem efficiuntur gratiæ et scientiæ participes.

Sed tunc quæritur, Utrum conveniat eis purgatio ? cum, sicut Dionysius dicit in libro de *Divinis nominibus* [1], quod sint specula munda et clarissima, in quibus non est malum.

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Dionysius in *Cœlesti hierarchia* [2], quod oportet purgandos puros perfici omnino, et ab omni liberari dissimilitudinis confusione. Si ergo habent dissimilitudinis confusionis, aliquid purgabile est in ipsis : et sic oportet eos purgari.

2. Adhuc, In intellectu humano sic est, quod non illuminatur per scientiam nisi pellatur dispositio contraria ignorantiæ : ergo videtur, quod similiter sit in Angelis.

3. Adhuc, Job, iv, 18 : *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem.* Sed in quo invenitur pravitas, indiget purgatione.

4. Adhuc, Job, xxv, 5 : *Ecce luna non splendet, et stellæ non sunt mundæ in*

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Idem, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

conspectu ejus. Sed, ut ibi dicit Gregorius, per lunam intelliguntur Angeli a Deo illuminati, et per stellas Angeli minores. Ergo videtur, quod indigent purgatione.

5. Adhuc, Job, XLI, 16 : *Cum sublatus fuerit, tremebunt Angeli, et territi purgabuntur.*

Contra. Contra :

1. Si purgantur, aut purgantur a peccato, aut ab ignorantia, aut a phantasiis. Non a peccato : quia peccatum non habent. Nec ab ignorantia : quia dicit Augustinus in libro de *Libero arbitrio*, quod ignorantiam, vel peccatum est, vel conjuncta peccato. Angeli autem peccatum non habent. Ergo nec ignorantiam. Nec a phantasiis : dicit enim Augustinus super illud epist. II ad Corinth. XII, 2 : *Scio hujusmodi hominem*, quod « Angeli sunt in regione intelligibilium, ubi perspicuam vident veritatem, nullis opinionum vel phantasiarum nebulis fuscatam. » Ergo a phantasiis non purgantur.

2. Adhuc, Augustinus dicit, quod in intelligentiis est de incorporeis substantiis pura certaque cognitio. Si ergo Angeli cum intelligentiæ sint, puram et certam habeant cognitionem, non possunt purgari ab ignorantia vel phantasiis.

3. Sed si forte quis dicat, quod purgantur ab hebetudine vel obtusione, sicut dixerunt antiqui. Videtur non posse stare. Illa enim obtusio non posset causari nisi a minori subtilitate essentiæ, et minori perspicacitate intelligentiæ in uno quam in alio : et hæc cum naturalia sint, naturam concomitantur, et auferri non possunt per purgationem.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod Angeli, sicut dicit Dionysius, purgantur a dissimilitudinis confusione secundum intellectum. Carentia enim luminis ad faciendum aliquid actu hierarchico, destitutio est et privatio illuminationis quæ illuminat ad hoc quod agendum est, vel ad causam, vel rationem ejus : quia illuminatione privata intelligentia, ipsa intelligentia fluctuat et confunditur seipsa : et est in ea dissimilis illuminatus illuminatori, antequam accipiat illuminationem ab ipso : et hac accepta, statim ad similitudinem illuminationis reductus est, eo quod una forma illuminationis est in utroque : et ipsa potentia intellectiva per habitum illuminationis certificata est, et non fluctuat amplius ut confusa et incerta, sed stat certificata ad unum quod agendum est.

Concedendum est ergo hoc quod dicit Dionysius, quod hoc est ordo hierarchiæ, et quod bene inductæ sunt auctoritates quas inducit Dionysius ad hoc probandum ex Biblia.

Per hoc patet solutio duorum argumentorum, quæ probant Angelos purgari. Intelligitur enim purgatio illa, ut dicit Dionysius, quæ liberat a dissimilitudinis confusione, quæ est dispositio contraria ignorantiæ. Ad 1 et 2.

Ad id quod objicitur de Job, IV, 18, dicendum, quod pravitas inventa in Angelis, non fuit nisi casus dæmonum, et non aliqua malitia quæ in bonis Angelis sit. Ad 3.

Ad aliud Job, XXV, 5, dicendum, quod non dicit, quod luna simpliciter non luceat, nec stellæ : sed quod non lucent in conspectu Dei. Unde sicut dicitur Angelus simpliciter incorporeus : comparatione tamen Dei corporeus est, ut dicit Damascenus : ita dicitur simpliciter lucens, sed in comparatione lucis divinæ non est lucens, quia tegitur luce divina lux ejus, sicut lumen candelæ tegitur lumine solis.

Ad id quod objicitur, Job, XLI, 16, dicendum, quod ibi loquitur de dominatione Leviathan cum omnibus membris suis in die judicii, cujus dominationem Sancti et Angeli videntes terrentur. Qui tamen terror nihil aliud est, nisi motus voluntatis secundum dissensum a voluntate diaboli quam habet ad peccatum : et sic territi per dissensum a voluntate sua purgantur per separationem impuri, hoc est, diaboli et membrorum ejus ab ipsis,

sicut, Joan. xiii, 31 dixit Dominus de Apostolis, cum Judas exiret ab eis, qui impurus erat et tenebrosus : *Nunc clarificatus est Filius hominis.* De cætero enim in consortium bonorum Angelorum non veniet aliquis impurus et tenebrosus.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod non purgantur a peccato, sicut bene probatum est, nec a phantasiis, sed ab ignorantia : cujus causa est dissimilitudinis confusio, de qua dictum est.

Ad dictum Augustini dicendum, quod multiplex est ignorantia, scilicet negationis, et privationis, et contrariæ dispositionis. Ignorantia erroneæ dispositionis est quæ generatur ex multis actibus erroneis, quæ non potest esse in Angelis. Ignorantia privationis est ignorantia agendorum quæ scire tenetur quis, eo quod privatio relinquit subjectum cum debito ad sciendum sive generaliter ad habitum. Et hæc est de qua dicit Augustinus, quod est peccatum, vel conjuncta peccato. Ignorantia autem negationis non est nisi simplex negatio illuminationis antequam habeatur ab illuminatore : et hæc est quæ purgatur in Angelis : quando enim illuminator infundit illuminationem in illuminatum, et facit ipsum gratiæ et illuminationis participem : tunc per consequens talem purgat ignorantiam et dissimilitudinis confusionem.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod licet intelligentiæ angelicæ certam et puram habeant cognitionem de omnibus quæ cognoscunt, tamen non sequitur ex hoc, quod de quolibet actu hierarchiæ agendo in singulari et de causa et ratione cujuslibet agendi certam et puram habeant cognitionem : quia illuminationes de agendis singularibus continue descendunt a Verbo in superiores, et ab illis transfunduntur in inferiores, et sic illuminantur ad agenda singularia.

Ad object. 3. Ad id quod objicitur de obtusitate, dicendum, quod hoc nihil valet, sicut probat objectio.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II

Secundum quid conveniant Angelis actus hierarchici, utrum scilicet secundum distinctionem hierarchiarum et ordinum, vel personarum [1] ?

Secundo quæritur, Secundum quid conveniant eis ?

Videtur enim, quod hæc tria non possint convenire secundum unum et idem.

1. Actus enim sunt diversi per definitiones : quod probatur in libro de *Cœlesti hierarchia* [2], ubi Dionysius ponit definitiones horum actuum, et dicit sic : « Oportet itaque, ut æstimo, purgandos quidem puros perfici omnino, et omni liberari dissimilitudinis confusione. Illuminandos vero repleri divino lumine ad contemplativam habitudinem et virtutem in castissimis mentis oculis reducendos. Perficiendos vero participes fieri exploratorum sacrorum perfectæ scientiæ. » Ex his patet, quod diffinitiones diversæ sint horum trium : diversa autem secundum esse et diffinitionem, secundum idem nulli conveniunt.

2. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Oportet purgatores magnitudinem purgationis aliis tradere propria castitate. Illuminatores vero ut luculentiores animos ad participationem luminis et distributionem proprie habentes, et ditissime sanctæ claritatis repleti omnino suum superexcellens lumen in eos qui digni sunt

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 33, Art. 2 et 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

lumine supervehere. Perfectores vero tamquam præceptores perfectivæ traditionis perficere perficiendos sacratissima doctrina per inspectorum sacrorum scientiam. » Ex his accipitur, quod purgatores purgant castitate, illuminatores vero illuminant lumine, perfectores autem perficiunt præcepto perfectissimæ traditionis. Cum ergo hæc tria, castitas scilicet, lumen, et præceptum, diversa sint : videntur illa tria, purgatio scilicet, illuminatio, et perfectio esse diversa : et sic secundum unum et idem Angelis non possunt convenire.

Contra. CONTRA :

1. Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* sic dicit : « Comprehendens autem et hoc dixerim fortassis non immerito : quia purgatio est et illuminatio et perfectio, divinæ scientiæ assumptio. Ignorantiam quidem utpote purgans secundum ordinem indita scientia perfectiorum doctrinarum. Illuminans autem ipsa divina cognitione, per quam et purgat non prius contemplantem, quam manifestat per altiorem illuminationem : et perficiens iterum ipso lumine secundum habitum scientia lucidissimarum doctrinarum [1]. » Ergo hæc tria fiunt per illuminationem, et sic ad unum, et non ad diversa reducuntur.

2. Adhuc, In omni motu naturali tam corporeo quam incorporeo hæc tria perficiuntur per unum. In physicis enim motibus corporalibus per hoc quod agens dat formam, purgat a privatione materiam, et perficit actus formæ convenientes. Similiter in motibus animæ quibus de insciente fit sciens, per adeptionem scientiæ purgatur ab ignorantia et nescientia, et perficitur ad actus doctrinæ quam accipit : ex dialecticæ enim acceptione, ex non dialectico qui fit dialecticus, et perficitur ad agendum dialectica. Et similiter est in aliis scientiis et doctrinis. Dicit enim Aristoteles in fine primi *Physicorum*, quod « forma præsentia et absentia sufficit facere mutationem. » Et ideo dicit ibi idem, quod « principia motus numero quidem sunt duo, ratione autem tria. »

JUXTA hoc quæritur, Quis sit ordo istorum trium ? et quare dicit Dionysius, quod purgatores purgant castitate, et perfectores præcepto ? Quæst.

SOLUTIO. Dicendum, quod ista tria in Angelis in præinducta auctoritate secundum unum et idem fiunt in Angelis, quod est illuminatio. Ex hoc enim ipso, quod quis illuminatur, a dissimilitudinis confusione purgatur per idem lumen acceptum, et ad proprios actus ejusdem illuminationis perficitur. Et sicut dicit Magister Hugo de sancto Victore in commento super idem verbum Dionysii : « Sicut per illuminationem acceptam efficiuntur gratiæ et scientiæ participes divinæ, ita ex perfectione ad actus illuminationis efficiuntur potestatis divinæ consortes. » Solutio.

Unde ultima pars objectionum quæ probat hoc, est concedenda.

AD PRIMUM autem dicendum, quod Dionysius considerat ista penes differentiam terminorum et finis. Hoc enim modo purgatio dicit in motu illuminationis terminum a quo, illuminatio autem terminum ad quem, perfectio autem conjunctionem cum ultimo fine quem intendit illuminator in illuminato. Et verum est, quod si differunt ratione et diffinitione et tria sunt : secundum esse tamen formæ sola illuminatione hæc tria perficiuntur, ut dicit Dionysius. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod *castitas* qua purgat purgator non dicitur nisi restrictio confusionis potentiæ ad unum et idem lumen acceptum : et hoc fit per lumen. *Præceptum* autem dicitur hic regula luminis accepti, qua perfectus regitur ut directe compleat et faciat actus luminis : quod etiam fit per illuminationem, co- Ad 2.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 7.

dem usu loquendi quo dicimus doctores præceptores : et quomodo dicit Tullius in fine *primæ rhetoricæ*, quod « ars est collectio præceptorum multorum ad unum finem tendentium. » Et sic patet, quod licet castitas et præceptum diversi sint ratione, tamen per unam et eamdem efficiuntur acceptionem illuminationis.

Ad quæst. AD ID quod quæritur de ordine horum trium, dicendum quod purgatio prior est in hoc, quod propinquior est materiæ : illuminatio prior est in hoc, quod propinquior est agenti, quia ipsa est forma quam dat agens : perfectio vero habet rationem causæ, ipsa enim est quæ movet agentem ut agat, et illuminatum, ut purgetur et particeps fiat illuminationis.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

Utrum tres actus hierarchici conveniant eis ex æquo, vel per prius et posterius[1] ?

Tertio quæritur, Utrum hi tres actus conveniant eis ex æquo, vel per prius et posterius?

Et videtur, quod per prius et posterius.

1. Illi enim hierarchiæ quæ propinquior est divino lumini, per prius convenire videtur, quod sit illuminatrix aliarum hierarchiarum : et ei quæ distantior est, videtur convenire posterius : sicut soli convenit illuminare per prius mundum, et lunæ posterius, et stellis ultimo loco.

2. Adhuc, In motibus naturalibus sic est, quod unus est motor primus, cui per prius convenit movere, et virtute cujus omnes secundi movent : ergo videtur, quod in motu illuminationum similiter sit : videtur ergo, quod virtute primæ hierarchiæ omnes aliæ illuminentur : et sic per prius convenit superiori, per posterius secundæ, et postremo tertiæ.

3. Adhuc, Hoc videtur secundum Dionysium in *Cœlesti hierarchia*[3], ubi dicit super illud Isaiæ, VI, 6 : *Volavit ad me unus de Seraphim*, quod unus de inferioribus illuminavit Prophetam virtute superioris : et ideo nomen ejus assumpsit, quia actum ejus exercuit.

CONTRA : Sed contra.

1. Dionysius in *Cœlesti hierarchia* sic dicit : « Ipse hierarchiarum unusquisque ordo sacre et decenter positus est. Et omnem hierarchiam videmus in primas et medias et ultimas virtutes divisam[2]. » Videtur ergo, quod non secundum hierarchias, sed secundum ordines in eis positos descendant illuminationes ad primum et secundum, et sic deinceps.

2. Adhuc, Videtur quod unusquisque seipsum purget, illuminet, et perficiat : quia ibidem sic dicit Dionysius : « Secundum seipsum unusquisque et cœlestis animus, et humanus speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes addictas per unumquemque hierarchicarum illuminationum proprias anagogas proportionaliter manifestatas, per quas unusquisque in participatione fit, sicut in ipsum fas est et possibile, super incognitissimæ purgationis plenissimi luminis ante perfectæ perfectionis. » Est enim nihil per se perfectum, non indigens universalis perfectionis, nisi perfectissimum et ante perfectum, hoc est, ab æterno perfectum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Ia Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 33, Art. 4. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 8.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 10.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod hi tres actus, purgare, illuminare, et perficere, tripliciter conveniunt Angelis, scilicet secundum ordinem hierarchiæ, et secundum dispositionem ordinum in hierarchia, et secundum omnem dispositionem personarum in ordine. Primo modo prima hierarchia illuminata a Deo est, illuminans mediam et ultimam, non illuminata ab alia hierarchia vel Angelo : et ideo ipsi maxime convenit illuminare. Media autem est illuminata a prima, et illuminans tertiam : et ideo secundam analogiam habet ad illuminationem. Tertia vero illuminata est, non illuminans aliquam hierarchiam angelicam, sed ecclesiasticam tantum : et ideo tertiam habet analogiam ad illuminationem. In ordinibus autem, sicut dicit Dionysius in qualibet hierarchia est primus, medius, et tertius. Et in hoc ordine primus est illuminans non illuminatus, secundus illuminatus et illuminans, tertius illuminatus tantum. Similiter in quolibet ordine sunt personæ supremæ, mediæ, et extremæ, et in quolibet semper supremæ potentiores sunt ad illuminandum quam mediæ, et mediæ quam extremæ.

1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc argumentum concedendum est : et bona est similitudo adducta.

2. Ad aliud dicendum, quod primus illuminator est Deus, virtute cujus omnes aliæ illuminant : tamen in illuminationibus descendentibus a prima in secundam, et a secunda in tertiam sic est ut probat objectio.

3. Ad aliud dicendum eodem modo, quod inferior illuminavit virtute superioris : quia illa illuminatio descendit a superiore in inferiorem.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium adducitur, dicendum quod Dionysius nihil aliud dicit, nisi quod jam dictum est, hierarchiæ scilicet dispositionem et ordinis positi in hierarchia.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Dionysius non dicit, quod aliquid illuminet seipsum, quia hoc impossibile est : sequeretur enim quod unum et idem et secundum idem esset agens et patiens, quod est impossibile. Sed dicit, quod unusquisque animorum tripliciter se habet ad primas et medias et ultimas illuminationes : quia qui est in maxima perspicacite intelligentiæ, se extendit ad primas, in media autem extendit se ad medias, et in postrema ad postremas. Et hoc modo verum est : eo quod necesse est proportionem esse inter quamlibet intelligentiam et suum intelligile.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Qualiter his actibus utuntur inter se, et qualiter ad animas hominum [1]*?*

Deinde quæritur, Qualiter his utuntur inter se, et qualiter ad animas hominum ?

1. Objiciunt enim quidam, quod quorum est una natura communis, horum est illuminatio per unum illuminatorem : Angelorum omnium est una natura intellectualis communis, scilicet deiformis intellectus : ergo illuminatio omnium Angelorum est per unum illuminatorem : non ergo utuntur his actibus, ita quod unus illuminet, purget, et perficiat alium : sed omnes illuminantur, purgantur, et perficiuntur a Deo

2. Adhuc, Ad animas hominum videtur non posse uti his actibus : animæ enim hominum non purgantur, nisi a peccato vel sequela peccati : peccatum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract IV, Quæst. 34, Art. 1, 2 et 3. Tom XXXIV novæ editionis nostræ.

autem et sequela peccati non remittuntur nisi a Deo per gratiam : gratia autem non potest esse ab Angelo. Marc. II, 7 : *Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus*[1].

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod his actibus utuntur Angeli inter se, ita quod unus alium purgat, illuminat, et perficit. Qualiter autem hoc fiat, sufficienter determinatum est in quæstione de *locutione Angelorum*, et in quæstione de *distinctione hierarchiarum secundum triplicem proportionem ad illuminationes* : quæ, sicut dicit Dionysius, participantur ab Angelis manifestatione prima, secunda, et tertia.

Ad 1. AD OBJECTUM dicendum, quod licet Angelorum una sit natura intellectualis, scilicet deiformis intellectus, tamen non est in ipso simplicitas essentiæ una, sed triformis secundum tres hierarchias : et ideo analogiam non habent ad illuminatorem unum, sed ad diversos : prima enim hierarchia illuminatur a Deo, secunda et tertia ab Angelo. Secunda enim analogiam habet ad illuminationem proportionatam Angelo. Tertia vero ad illuminationem proportionatam et ecclesiasticæ hierarchiæ et animabus hominum.

Ad AD III quod quæritur, Qualiter utantur his actibus ad animas hominum ?

Dicendum, quod sufficientissime determinatum est in quæstione de *locutionibus Angelorum*, ubi quæritur, qualiter Angeli loquantur animalibus non assumpto corpore, visione scilicet sensibili, et imaginaria, et intellectuali : his enim tribus modis suas illuminationes transfundunt in animas hominum : nec propter hoc sunt immissores, nec boni, nec mali, sicut ibi sufficienter disputatum et determinatum est.

Ad objectum dicendum, quod licet animæ hominum analogiam non habeant ad illuminationes divinas in prima manifestatione, tamen quia anima hominis ad imaginem Dei facta est, et est substantia rationalis et intellectualis, analogiam habet perspicacitatis intelligentiæ ad illuminationem factam per Angelum, prout est in manifestatione tertia.

QUÆSTIO XLI.

De synagoga et connexione Angelicæ dispositionis[2].

Deinde, ut omnia ista melius intelligantur, quærendum est de synagoga et connexione angelicæ dispositionis : de quo tractat Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*[3].

Videtur enim, quod Angeli connexionem non habent in ordinibus :

1. Nulla enim connectuntur per illa in quibus distinguuntur : sed Angeli per

[1] Cf. Luc, v, 21. Vide etiam, Job, XIV, 4; Psal. L, 4; Isa. XLIII, 25.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 54. Tom. XXXIV.

[3] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 10.

ordines distinguuntur : ergo in ordinibus non connectuntur.

2. Adhuc, In hierarchiis non videntur habere connexionem : nullus enim actus hierarchicus est, qui unus et idem existens conveniat omnibus hierarchiis sicut connectens eas.

Si forte quis dicat, quod qualibet hierarchia in suis ordinibus habet connexionem et synagogam, et non una hierarchia cum alia. CONTRA : Omnia ordinata per supremum, medium, et postremum, conveniunt et connectuntur in aliquo uno, cui secundum diversos respectus communicant supremum, medium, et postremum : Angeli secundum hierarchias sic ordinantur, quod in eis est supremum, medium, et postremum : ergo conveniunt et connectuntur in aliquo uno.

Quod concedendum est.

SOLUTIO. Dicendum, quod secundum Dionysium, quadruplex est connexio Angelorum sive synagoga, hoc est, sursum ductio, scilicet connexio hierarchiarum omnium in modo recipiendi illuminationes : et hæc est distincta secundum triplicem proportionem in antehabitis determinatam, in quæstione de *distinctione hierarchiæ*, scilicet ad illuminationem divinam manifestationis primæ, et ad illuminationem divinam manifestationis secundæ, et ad illuminationem divinam manifestationis tertiæ. Et hæc connexio aliquid commune habet in quo omnes connectuntur, scilicet ordinem, et scientiam, et actionem hierarchicam. Et de hac dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : « Manifestatores autem omnes sunt Angeli eorum qui ante ipsos sunt. Ipsi quidem honorabilissimi, hoc est, de prima hierarchia, Dei moventis, hoc est, Dei moventis eos ad illuminationem. Proportionabiliter autem cæteri ex Deo motorum, hoc est, medii et postremi manifestatores sunt illuminationum quæ moventur ex Deo [1]. » Et subjungit causam dicens : « Tantum enim omnium superessentialis harmonia unicuique rationalium et intellectualium sacro ornatu et ordinata ductione providit, quantum ipse hierarchiarum unusquisque ordo sacre et decenter positus est. » Super quod dicit commentum Maximi : « Ex eo enim, quod in inferioribus superiores proprietates particulariter relucent, particulariter manifestant eas inferiores, et non simpliciter universaliter sicut sunt in superioribus. »

Secunda connexio est sive synagoga trium ordinum in unaquaque hierarchia, habens commune ipsum actum hierarchicum in modo recipiendi et transfundendi illuminationes : et habens supremum, medium, et postremum in ordinibus in una hierarchia positis. Et de hac dicit Dionysius in eodem capitulo circa principium sic de ordinibus primæ hierarchiæ : « Connexa est itaque ipsa quidem honorabilissima circa Deum animorum dispositio, ex perfectiva illuminatione ordinata immediate in eam ascendendo, occultior et manifestior divinitatis illuminatione, qua purgatur, illuminatur, et perficitur. » Et subdit exponens quare dixerit, *occultior et manifestior* : « Occultior quidem tamquam invisibilior (et hoc est occultum nobis, quia supra nos est) et magis simplificata. Manifestior vero est, ut ante data, et primo lucens, et universalior, et magis in eam, ut oportet, forma (divina illuminatio) effusa. Ab ipsa autem, hoc est, post ipsam primam hierarchiam, proportionaliter secunda, et a secunda tertia, et ex tertia secundum nos hierarchia, secundum ipsam bene ordinantis legem in harmonia divina et analogia, ad simul omnis boni ornatus superprincipale principium et consummationem hierarchiæ reducitur. »

Tertia connexio est personarum in unoquoque ordine, quæ habent unum

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 10.

commune donum illius ordinis, et habent principium, medium, et postremum in modo participandi illud donum secundum excellentiam majorem et minorem personarum illius ordinis in simplicitate essentiæ et perspicacitate intelligentiæ. Et de hac dicit Dionysius in eodem capitulo, sic : « Sed et ipsam per singulas specialiter dicendum, dispositionem ipsis divinis harmoniis discrevit. Ut scilicet unus divinas illuminationes participet altius quam alius. » Et hoc probat ibidem per illud Isaiæ, VI, 3 : *Et*, Seraphim scilicet, *clamabant alter ad alterum*. Non enim clamabant, nisi infundendo illuminationem : et ille ad quem clamabant, illuminationem accepit.

Quarta connexio sive synagoga est illuminationum in eadem persona existentium, habens commune ipsam illuminationem quam accipit, et habens distinctionem in primum, medium, et ultimum in differentia illuminationis : quæ aliquando deiformior et altior est in claritate luminis, quam vocat Dionysius *illuminationem primæ manifestationis :* et aliquando media est minus deiformis et minus clari luminis, quam Dionysius vocat *illuminationem secundæ manifestationis :* aliquando infima est, capacitati animæ rationalis proportionata, quam Dionysius vocat *illuminationem tertiæ manifestationis*. Et de hac in *Cœlesti hierarchia* dicit Dionysius sic : « Addiderim autem fortassis et hoc non incongrue : quia et secundum seipsum non incongrue unusquisque et cœlestis animus et humanus speciales habet et primas, et medias, et ultimas ordinationes et virtutes adductus per unumquemque hierarchiarum illuminationum proprias anagogas, hoc est, sursum ductiones [1]. » Et adducit ibi Commentator illud Apostoli, ad Hebr. v, 12 : *Facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo*. Et infra, v. 14 : *Perfectorum autem est solidus cibus : eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali*. Appropriat enim commentum primas illuminationes solido cibo. Illuminationes vero secundæ manifestationis appropriat cibo communiter dicto, quo pascuntur proficientes non adhuc perfecti. Illuminationes vero tertiæ manifestationis appropriat lacti infantuli, scilicet doctrinæ : propter quod dicit Apostolus, I ad Corinth. III, 1 et 2 : *Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus : tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam, nondum enim poteratis*, scilicet intelligere. Et de perfectis spiritualibus, ibidem dicit supra, II, 6 et 7 : *Sapientiam autem loquimur inter perfectos : sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi, qui destruuntur : sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 10.

QUÆSTIO XLII.

Utrum ordines isti manebunt post diem judicii vel non?

Deinde quæritur, Utrum ordines manebunt post diem judicii, vel non?

Et circa hoc Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, innuit tria quærenda.

Primum est, Utrum ordines ab initio distincti sint per naturam vel gratiam? Et hanc quæstionem Magister disputat in cap. *Jam nunc inquirere restat.*

Secundum est, Utrum omnes Angeli ejusdem ordinis sint æquales vel non? Et hanc quæstionem disputat in cap. *Præterea considerari oportet.*

Tertium est, Utrum decimus ordo qui dicitur cecidisse, ex hominibus sit restaurandus? Et hanc quæstionem disputat Magister in cap. *Notandum*, quod decimus ordo legitur ex hominibus restaurandus : et in cap. sequenti, *Non enim juxta numerum.*

MEMBRUM I.

Utrum ordines Angelorum ab initio distincti sunt per naturam, vel gratiam[1] ?

Ad primum proceditur a Magistro sic :

1. Quod distincti fuerunt a primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. Quod non esset nisi ordines fuissent ab initio conditionis angelicæ instituti.

2. Adhuc, Ad idem inducit Magister ibidem Apostolum, ad Ephes. VI, 12, ubi principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis quos nominat cecidisse : qui cum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt.

3. Adhuc, Quidam objiciunt sic : Constat, quod multitudo Angelorum a sapientia Dei processit. Sapientia autem creatoris nihil facit nisi in ordine : quia dicit Philosophus in primo *primæ philosophiæ*, quod sapientis est ordinare. Ergo videtur, quod a principio creati sunt in ordinibus et gradibus.

4. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Civitate Dei* dicit quod « si omnia essent æqualia, tunc non essent omnia. » Ergo videtur, quod nec æqualitas est in generibus creaturarum, nec in speciebus. Angeli et in genere et in specie sunt creaturarum et in multitudine. Constat ergo, quod in confusa multitudine creati non sunt, sed in gradibus ordinum suorum.

5. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Cum Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, et ideo immutabilis sit : rebus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 6. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 31, Art. 2 et 3. Tom. XXXIV.

quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est : et aliis dedit esse amplius, aliis minus : atque ita naturas gradibus essentiarum ordinavit[1]. » Ergo videtur, quod etiam Angelos in gradibus talibus ordinavit a principio conditionis suæ.

6. Adhuc, Isidorus in libro de *Summo bono* dicit sic : « Inter Angelos distantia est : et pro graduum dignitate ministeria eisdem sunt distributa : aliique aliis præferuntur tam culmine potestatis, quam ministerio virtutis. »

Sed contra. CONTRA hoc in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Jam nunc inquirere restat*, Magister sic objicit : « Non videtur illud posse stare. Non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat. Si enim hoc habuissent, non cecidissent. » Et infert : « Non ergo tunc erant Cherubin vel Seraphin vel Throni. »

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc Magister in *Sententiis* in eadem distinctione, videtur mihi magis probabilis inter alios. Dicit enim, quod ordo est multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo dono gratiæ conveniunt, sicut et in participatione donorum naturalium similantur. Unde de essentia ordinis duo sunt : quorum unum est dispositio sive habilitas, et hoc est convenientia donorum naturalium. Alterum est complementum, quod est donum gratiæ. Quantum ad primum quod est gradus differens in participatione donorum naturalium, ordines a prima institutione Angelorum sunt conditi. Quantum vero ad secundum completi sunt ordines in gradibus gratiæ, in casu malorum, et confirmatione bonorum.

Ad 1. AD PRIMUM respondet Magister, quod auctoritas quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse, non dicit propter hoc, quod completi fuerunt ordines inter eos secundum gratiam : sed quia differentes habebant habilitates in participatione donorum naturalium, per quas venissent ad ordines si stetissent.

Ad AD DICTUM Apostoli, ad Ephes. VI, 12, eodem modo respondet : dicit enim, quod Apostolus vocat *principes et potestates tenebrarum harum*, non eos qui in illis ordinibus fuerunt in gratia confirmati, sed eos qui ex habilitate naturæ ad gradus gratiæ illorum ordinum profecissent, si stetissent.

Ad AD ALIUD dicendum, quod sapientia creatoris in conditione Angelorum fecit ordinem, qui est in diversa habilitate naturæ, ut dictum est. Observavit nihilominus ordinem temporis : quia sicut natura est ante gratiam, ita primo disposuit gradus naturæ, et postea complevit appositione gratiæ.

Ad AD ALIUD dicendum, quod verum est quod dicit Augustinus in libro XII de *Civitate Dei*, et propter hoc multitudo Angelorum in diversis gradibus habilitatum naturæ creata est : sed non oportet, quod statim habuerint complementum gradus per gratiam, quam postea acceperunt.

Ad AD ALIUD dictum Augustini dicendum, quod concedendum est sicut ipse dicit Augustinus : sed ordinavit eos in gradibus naturalibus habitualiter, quos complevit postea per gratiam formaliter.

A[d] AD ALIUD dicendum, quod dictum Isidori plane dicit hoc quod dictum est et de gradibus naturæ, et de gradibus complentis gratiæ.

Ad QUOD in contrarium objicitur, plane conceditur.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 2.

MEMBRUM II.

Utrum omnes Angeli ejusdem ordinis æquales sint, vel non [1] *?*

Secundo quæritur, Utrum omnes Angeli ejusdem ordinis sint æquales, vel non ?

Hoc enim quidam nituntur probare sic :

Ordo, ut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Hic considerandum est quid appelletur ordo*, est multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum participatione conveniunt. Sed quæcumque in naturalibus et gratuitis conveniunt, æqualia sunt et ejusdem speciei. Ergo Angeli ejusdem ordinis, cum in naturalibus et gratuitis conveniant, æquales sunt et ejusdem speciei.

[Sed contra]. In contrarium hujus,

1. Objicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Præterea considerari oportet*. Quia Lucifer, ut Sancti dicunt, de summo ordine fuit, et inter alios Angelos ejusdem ordinis clarissimus, et non aliis æqualis : sicut dicitur, Ezechiel. xxviii, 13 : *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum*. Ubi dicit Gregorius : « Quia omnibus novem ordinibus excellentior fuit, propterea ornatus aliorum Angelorum sibi operimentum fuit, quia in comparatione illorum clarior apparebat. » Non ergo Angeli ejusdem ordinis sunt æquales.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* [2] dicit sic, quod synagoga sive connexio angelicæ dispositionis fit inter quaslibet personas ejusdem ordinis, sicut paulo ante in quæstione de *synagoga* disputatum est. Synagoga autem sive connexio non est nisi inter primas, medias, et infimas personas : ergo in uno et eodem ordine sunt primæ, mediæ, et infimæ : primæ, mediæ, et infimæ numquam sunt æquales : ergo videtur quod Angeli ejusdem ordinis numquam sint æquales.

Solutio. Ad hoc respondet Magister, et bene, sic dicens : « Sicut unus est ordo Apostolorum, et alter martyrum : tamen in Apostolis alii aliis sunt digniores, et in martyribus alii aliis sunt superiores : ita et in ordinibus Angelorum recte creditur esse. » Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod ex definitione ordinis quam ponit Magister, non potest aliud concludi, nisi quod Angeli ejusdem ordinis in gratuitis et in naturalibus conveniunt. Quod autem idem modus sit participandi naturalia, sive potentias naturales ab esse naturali fluentes, ita quod omnes sint ejusdem simplicitatis essentiæ, et ejusdem perspicacitatis intelligentiæ, et quod in eadem limpiditate et puritate participent illuminationem in gradu gratiæ constituentem, hoc ex dicta definitione probari non potest, nec verum est : hoc enim esset contra determinationem beati Dionysii, sicut in objiciendo dictum est.

Utrum autem Angeli ejusdem ordinis sint ejusdem speciei, vel singuli Angeli species suas habeant et specie differant, in antehabitis tractatu de *naturalibus Angelorum*, quæstione de *causa differentiæ et multitudine Angelorum*, satis determinatum est.

Ea quæ in contrarium objiciuntur, procedunt.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 7. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam I^am Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst, 20. Tom XXXIV.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 10.

MEMBRUM III.

Utrum decimus ordo qui dicitur cecidisse, ex hominibus sit restaurandus[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum decimus ordo qui dicitur cecidisse, ex hominibus sit restaurandus ? hanc enim quæstionem disputat Magister in duobus capitulis.

Et objicit sic :

1. Scriptura dicit decimum ordinem ex hominibus esse restaurandum : ergo ita est, quia dicit Augustinus, quod major est Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas.

2. Adhuc, Super illud Psalmi xliv, 17 : *Constitues eos principes*. Glossa, « Elegit pauperes, ut exaltet ad ordines cœli qui sunt ex hominibus et Angelis. » Ergo homines restaurant ordines Angelorum.

3. Adhuc, Deuter. xi, 24, super illud : *Omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit :* Glossa, « Si diabolum vincere potuero, si meruero ut Deus conterat eum sub pedibus meis, consequenter locum ejus in cœlo habebo. » Et hoc etiam dicit Glossa super illud Deuteronomii, xxxiii, 27 : *Ejiciet a facie tua inimicum, dicetque : Conterere.* Et super illud Apostoli, ad Roman. xvi, 20 : *Deus pacis conterat Satanam sub pedibus vestris velociter.* Adhuc dicit Glossa, « Non habebit locum dæmonis in cœlo, qui non domat omnes motus iræ. » Ex hoc accipitur, quod homo ascendens in cœlum, restaurat locum dæmonis in cœlo.

In contrarium hujus objicit Magister :

1. Cum non sint nisi novem ordines Angelorum, nec plures fuissent, etiamsi Angeli non cecidissent, quomodo potest ordo decimus restaurari, quia numquam fuit, nec umquam erit ?

2. Adhuc, Ibidem objicit ex verbis Gregorii, qui dicit homines assumendos in ordinem Angelorum stantium : et quosdam assumi ad ordinem superiorum, qui scilicet magis ardent charitate : quosdam ad ordinem inferiorum, qui minus perfecti sunt. Et ex hoc accipitur non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tamquam novem sint ordines Angelorum, et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos esse in ordinibus Angelorum, qui sunt tantum novem.

3. Adhuc, Objicit Anselmus, quod si Angelus non cecidisset, adhuc homo prævisus erat ad salutem : quia sicut dicit Augustinus, semper in scientia Dei certus erat numerus electorum. Sed tali positione facta non intrasset homo in locum cadentium Angelorum : ergo videtur, quod homo non est factus ad restaurationem ruinæ Angelorum.

4. Adhuc, Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt*, inducit Gregorium sic dicentem : « Superna illa civitas ex Angelis et hominibus constat : ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contingit Angelos remansisse, sicut scriptum est, Deuter. xxxii, 8, secundum translationem Septuaginta : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei[2]. Ex hoc accipitur, quod non ad numerum cadentium, sed ad numerum stantium assumuntur homines.

5. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. IX, Art. 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Vulgata habet, Deuter. xxxii, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

sic dicit : « Superna Jerusalem, mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur : quinimo etiam fortassis uberiori copia regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum dæmonum novimus : in quorum locum succedentes filii Catholicæ matris, quæ sterilis apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo termino temporis permanebunt[1]. » Ex hoc accipitur, quod non pauciores salvabuntur, quam dæmones ceciderunt, sed tot vel plures.

10. Solutio. Dicendum, quod duæ partes sunt istius quæstionis, scilicet quot assumendi sint ad beatitudines Angelorum? Et, Utrum ex assumendis restauretur decimus ordo?

Ad primam partem duæ responsiones proponuntur in *Littera* a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. IX, cap. *Notandum etiam*. Prima est secundum Gregorium quod tot sunt assumendi, quot fuerunt vel sunt stantes Angeli. Alia est secundum Augustinum, quod non pauciores assumuntur, quam fuerunt cadentes Angeli. Tertia est antiquorum, quæ oritur ex dictis Anselmi, qui dicunt, quod tot virgines assumendi sunt, quot fuerunt stantes et cadentes : et tot ex aliis non virginibus, quot sunt omnes isti, scilicet stantes et cadentes et virgines assumpti. Sed nullus istorum hoc quod dicit, probare potest aliqua certa auctoritate : hoc enim soli illi cognitum est, cui certus est numerus electorum in superna felicitate locandus.

Alia pars quæstionis est, Utrum ex hominibus decimus ordo restauratur? Et ad hanc partem respondet Magister in cap. *Notandum etiam*, sic dicens : « Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in Angelis lapsum est : de quibus tot corruerunt, ut posset fieri decimus ordo. » Et ibidem inducit Apostolum, sic dicens : Propter quod Apostolus dicit, ad Ephes. I, 10, *instaurare omnia in Christo, quæ in cælis, et quæ in terra sunt, in ipso* : quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio angelicæ ruinæ : tamen non minus salvaretur homo, si Angelus non cecidisset. Causa dicti est, quia homo ex ruina Angelorum non habet, quod salvetur : sed quia ad hoc salvatus est, quod serviendo Deo mereatur salutem, ex consequenti accidit, quod assumptus ad salutem, ruinam restaurat Angelorum. Et hoc est etiam quod, Luc. XV, 8, dicitur, quod drachma decima perdita fuit, et inventa est. Quæ dicitur drachma, quia sicut drachma insignita est imagine regis, ita homo factus est ad imaginem et similitudinem summi Regis, et reponendus est in æterna beatitudine in thesauris Regis. Et dicitur *decima*, non propter gradum qui decimus sit, vel fuerit, vel futurus sit : sed propter numerum, quia scilicet numerum illum supplet cadentium : qui cadens ex gratiis novem ordinum tantum numerum habuit, quod unus ordo fieri potuisset.

Similiter tamen qui dixerunt, quod homines facturi sint decimum ordinem, ratiunculas quasdam inducentes, quæ parum valent. Dicunt enim, quod homines et Angeli non sunt ejusdem ordinis : et ideo ad sortes Angelorum non sunt assumendi. Et addunt, quod homines corporei sunt, Angeli autem incorporei : et ideo dicunt homines esse futuros cum Christo in cœlo aqueo vel crystallino : Angelos autem futuros esse cum Christo in cœlo empyreo. Sed ego reputo hoc magis præsumptionem, quam opinionem : quia hoc nulla ratione vel auctoritate probari potest : et expresse contra dictum Gregorii est, quod paulo ante inductum est. Et contra illud Deu-

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 29.

teronomii, XXXII, Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod decimus ordo dicitur ibi ratione numeri, ut dictum est, et non ratione gradus in gratia vel in gloria.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ex hominibus restauratur ruina Angelorum ex consequenti : quia scilicet in locum cadentium assumuntur, ut dictum est : et hoc nihil aliud dicunt duæ Glossæ super Deuteronomium adductæ. Et per hoc patet solutio ad illa duo, quæ ex illis Glossis objiciuntur.

Ad object. 1. Ad illud quod objicitur in contrarium : dicendum quod decimus restauratur in numero, et non in gradu, ut dictum est.

Ad object. 2. Ad dictum Gregorii dicendum, quod homines assumuntur secundum gradus stantium Angelorum : et hoc ex casu et per accidens contingit, et ex consequenti reparatur casus ruentium.

Ad obj. Ad dictum Anselmi dicendum, quod verum est : sed hoc nihil prohibet, quin ex consequenti et per accidens reparetur ruina Angelorum ex assumptione hominum.

Ad obj. Ad aliud similiter dicendum, quod licet ad gradum assumantur stantium, tamen ex consequenti reparatur casus cadentium.

Ad obj. Ad ultimum dicendum, quod Augustinus ibi sub dubio loquitur, utrum tot vel plures quot ceciderunt, assumendi sint : sed quodcumque eorum dicatur, semper ex assumptione hominum reparatur casus Angelorum.

APPENDIX AD QUÆSTIONEM XLII.

Si ordines isti et hierarchiæ manebunt post diem judicii[1] ?

Deinde quæritur si ordines isti et hierarchiæ manebunt post diem judicii ?

Et videtur, quod non.

1. I ad Corinth. XV, 24, super illud : *Cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.* Glossa Augustini : « Dum durat mundus, Angeli Angelis præsunt, dæmones dæmonibus, homines hominibus ad utilitatem viventium vel deceptionem. Sed omnibus collectis, jam prælatio cessabit. » Cum ergo hierarchia sacer principatus sit in Angelis, videtur quod omnibus collectis cessabit.

2. Adhuc, Ibidem, I ad Corinth. XV, 28, dicitur, quod erit *Deus omnia in omnibus.* Sed si Deus erit omnia in omnibus, non indigebunt aliquo alio illuminatore nisi Deo. Videtur ergo, quod scientia, ordo, et actio ab uno in alium penitus cessabunt : et sic cessabit omnis ordo hierarchicus sive principatus.

3. Adhuc. Isti ordines videntur esse ad ministeria militantis Ecclesiæ : tunc autem militia erit completa, et omnes regnabunt cum Christo : unde Glossa ibidem dicit : « Hanc prælationem dicitur Christus evacuare, quia suos omnes in regno exaltabit, qui hic fuerunt

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 52. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

humiles, sicut et ipse ex humilitate regnat quam habuit. »

4. Adhuc, In urbanitatibus sic est, ut dicit Plato et Aristoteles, quod monarchia præcipua est urbanitatum. Cum autem præcipuus status sit beatitudinis post resurrectionem, videtur quod ad modum monarchiæ debet esse. Videtur ergo, quod aliæ aliorum potestates et prælationes tam in Angelis quam in hominibus cessare debent.

Contra. CONTRA :

1. Ordines Angelorum secundum gradus determinantur ex natura et gratia. Constat autem, quod gradus in participatione donorum naturalium non evacuabuntur, quia Deus non destruet naturam. Aut ergo manebunt soli secundum habilitatem potentialem, aut complebuntur gradu gratiæ. Si in sola habilitate naturæ manebunt, erunt imperfecti : et sic est aliquid imperfectum in operibus Dei, quod est inconveniens secundum illud Deuteronomii, xxxii, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.* Si autem complebuntur gratia : tunc post diem judicii erunt, sicut ante diem judicii.

2. Adhuc, Glossa non videtur dicere, quod evacuabuntur ita ut non sint, sed quantum ad dissensionem prælatorum et subditorum, quia tunc non dissentient : aut quia recognoscent, quod nihil horum ex se sunt. Dicit enim sic : « Tunc cessabit omnis creaturæ prælatio in Angelis et hominibus : cessabit timor, regnabit charitas : non erit inter præsidentes et subditos ulla dissensio. Ita evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem, quod tunc notum erit omnibus nihil horum aliquos terrenos vel cœlestes habuisse ex se, sed ab alio ex quo sunt omnia. »

SOLUTIO. In hac quæstione multæ sunt opiniones, sicut et Sancti diversimode videntur exponere. Dicunt enim quidam, quod quidam ordines nominantur a principatu et potestate pertinente ad viam, sicut Potestates quæ dicuntur arcere dæmones, ut Virtutes quæ dicuntur facere miracula, et Principatus qui dicuntur disponere regna et principatus terrenos, quorum usus non erit post diem judicii : et sic quoad usum cessabunt illi ordines, licet maneant quoad gradum naturæ et gratiæ, in quo constituti sunt Angeli. Et hanc opinionem reputo veram et probabiliorem inter alias.

Alii denominantur ab illuminationibus gratiæ convertentibus in Deum sive secundum charitatem, ut Seraphin : sive secundum sapientiam, ut Cherubin : sive secundum pacatissimam quietem, ut Throni : et illi numquam cessabunt : sed verum est, quod usus Dominationum qui est disponere quid cuique agendum sit, tunc cessabit. Similiter usus Virtutum, qui est miracula facere ad fidei confortationem, tunc cessabit. Similiter usus Potestatum quantum ad arcendum malos tunc cessabit : quia malum tunc penitus destructum erit. Unde, I ad Corinth. xv, 26, Apostolus dicit : *Novissime autem inimica destruetur mors.* Et ibidem, ℣. 54 : *Absorpta est mors in victoria.* Similiter Principatus usum quem modo habent, tunc non habebunt : non enim tunc transferunt regna et principatus a gente in gentem. Similiter tutamina ex custodiis Angelorum tunc non erunt : quia tunc non custodient. Et idem est de Archangelis : tunc enim non revelabunt secreta consiliorum, eo quod omnes tunc in ipso verbo legent omne quod pertinet ad beatitudinem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod principatus in Angelis cessabit quoad usum in quibusdam ordinibus, ut dictum est. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod Deus erit omnia in omnibus his quæ pertinent ad beatitudinem : nihilominus tamen non tollitur, quin lumen divinum ab uno splendeat in alium, et sic in dispari claritate sit par gaudium, ut dicit Augustinus in libro XXII de *Civitate Dei.* Ad 2.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ordines pertinentes ad officia militiæ Christianæ cessabunt, sicut dictum est : tamen in gradu naturæ et gratiæ manebunt : quia sicut dicitur, Joan. xiv, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* : quæ in perpetuum manebunt, ut dicit Augustinus.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod ad modum monarchiæ erit status ultimus : et aliæ prælationes ad officia militiæ Christianæ pertinentes, cessabunt eo modo quo dictum est, et non aliter.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum, quod ordines quantum ad gradum naturæ completum per gratiam manebunt : quia nulla esset ratio quare sic evacuarentur : nec aliquis Sanctorum hoc dicit. Sed illi qui nominant prælationes ad militiam Christianam pertinentes, cessabunt quoad usum.

Ad object. 2. Ad ultimum dicendum, quod Glossa convenienter et bene exponit, et ostendit, quod non oportet evacuari quantum ad gradum naturæ et gratiæ, sed quantum ad usum quemdam, ut dictum est.

Hic autem notandum est secundum Dionysium, quod licet ordines et hierarchiæ prædicto modo distincti sint, tamen omnes dicuntur cœlestes essentiæ, et cœlestes virtutes, et Angeli. Cœlestes essentiæ, a natura communi quam habent. Cœlestes virtutes : quia omnes completam habent virtutem, ita quod suimet imbecillitate, ut dicit Dionysius, non infirmantur ad aliquod opus divinum peragendum. Angeli autem omnes dicuntur, ut dicit Dionysius, quia omnes lumini divino supponuntur, et illud communicando nuntiant cuicumque vult Deus : et ab hoc opere communi omnes dicuntur Angeli. Et ideo, ut dicit Dionysius, omnes cœlestes dispositiones dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem : et ab essentia communi nomine dicuntur cœlestes essentiæ, et a virtute cœlestes virtutes, et ab operatione Angeli. Et hæc tria accipit Dionysius in Psalmo cii, 1 : *Benedic, anima mea, Domino* : ubi dicit Psalmus cii, 20 : *Benedicite Domino, omnes Angeli ejus, potentes virtute, facientes verbum illius* : ubi potentiam virtutis conjungit cum essentia, et subjungit opus, sicut paulo ante dictum est.

Hæc de natura et dispositione Angelorum dicta sunt.

TRACTATUS XI.

DE CREATIONE ALIARUM RERUM, ET PRÆCIPUE OPERUM SEX DIERUM DISTINCTIONE, ET REQUIE SEPTIMI DIEI.

Post tractatum de Angelis, jam tractata sunt quæ dicuntur in decima distinctione et undecima, ubi tractatum est de missione et custodia Angelorum : transeundum est ad ea quæ dicuntur in distinctione XII, ubi Magister dicit, quod nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, et præcipue de operum sex dierum distinctione nonnulla in medium proferre. Et mox dicit : « Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supra memorata Scriptura, Genes. I, 1, quæ dicit : *In principio creavit Deus cœlum*, id est, Angelos : *et terram*, id est, materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est *chaos* : et hæc fuit ante omnem diem.

Ratione cujus quæruntur hic quatuor.

Primo, Quare nomine cœli et terræ intelligitur spiritualis et corporalis creatura ?

Secundo, An conveniebat corporalem creaturam primo in materia confusa et informi fieri ? an per speciem et locum distinctam ?

Tertio, Quomodo hoc opus fuerit ante omnem diem ?

Quarto, Ratione ejus quod in fine ejusdem capituli dicit : « Quæ non simul, ut quibusdam sanctorum patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit. » Ratione enim hujus quæritur, Utrum simul vel per successiones temporum omnia creata sint ?

QUÆSTIO XLIII.

Quare nomine cœli et terræ intelligitur spiritualis et corporalis creatura ?

Ad primum proceditur sic :

1. Cœlum corporale est : ergo per convenientiam non potest intelligi spiritualis creatura. Mala est ergo expositio cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum*, id est, Angelos.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* dicit, quod natura spiritualis et intellectualis non est ex aliqua materia : cœlum cum sit corpus, ex materia est : ergo inconvenienter angelica natura informis intelligitur per cœlum.

3. Adhuc, Aer, aqua, et ignis nobiliora elementa sunt quam terra : materia ergo corporalium creaturarum convenientius intelligitur per ignem, aquam, et aerem, quam per terram : et sic per terram non deberet intelligi materia corporalium creaturarum.

4. Adhuc, Cum utrumque sit et sensibile et intelligibile, scilicet et cœlum et terra : quare in Psalmo cxxxv, 5, dicitur : *Qui fecit cœlos in intellectu ?* De terra vero dicitur, ibidem, ℣. 6, quod *firmavit eam super aquas ?*

5. Adhuc, Isa. xlviii, 13, dicit sic : *Manus mea fundavit terram, et dextera mea mensa est cœlos.* Quare dicit sine distinctione, *Manus mea fundavit terram :* et cum distinctione, *Dextera mea mensa est cœlos ?*

6. Adhuc, Isaiæ, xl, 12 et 13, dicitur : *Quis mensus est pugillo aquas, et cœlos palmo ponderavit ? Quis appendit tribus digitis molem terræ, et libravit in pondere montes, et colles in statera ?* Et quæritur ratio dicti istius.

Solutio. Dicendum est, sicut dicit Aristoteles in I de *Cœlo et Mundo*, quod omnes antiqui convenerunt in hoc, quod locus Dei et intellectualium et incorporalium substantiarum, quas intelligentias vocaverunt antiqui Angelos, esse cœlum : et ideo per metonymiam in creatione cœli intelligitur creatio Angelorum. In empyreo enim quod maxime cœlum, et dignius cœlum vocatur, creati sunt tamquam in loco sibi magis congruo inter omnes creaturas. Solut.

Est hujus etiam alia ratio : quia lumen inter omnes formas corporales magis convenit cum substantia spirituali et intellectuali. Propter quod etiam Augustinus dicit, quod perfectiori ratione lucis et propria nomen lucis prædicatur de spirituali lumine, quam de corporali. Et ratione hujus convenientiæ etiam per cœlum, quando ex natura propria luminosum est, intelligitur spiritualis creatura, quæ veri luminis capax est. Alia enim corpora, sicut ignis, aer, aqua (sicut dicit Aristoteles in II de *Anima*) ex se non lucent, nec capacia sunt lucis, sed ex convenientia cum perpetuo superius corpore.

Et per hoc patet solutio ad primum : quia licet cœlum corporeum sit, tamen propter duas rationes dictas angelica natura convenienter intelligitur per cœlum. Ad

2. Ad dictum Boetii dicendum, quod licet cœlum sit corpus materiatum et non intellectualis natura, tamen intellectualis natura intelligitur per cœlum, non sicut materiatum in materia, quia materia nunquam est principium cognoscendi aliquid nisi in potentia : sed per metonymiam, ut dictum est, quia proprius locus inter locos corporeos substantiarum intellectualium est cœlum : et prima forma quæ super creata primo resplenduit, ut dicit Dionysius, est lumen intellectuale, cujus propria imago et similitudo est lumen corporale.

3. Ad aliud dicendum, quod informis formabilitas convenientissime intelligitur per terram. Terra enim recipit et tenet formas et figuras : eo quod simplicis est soliditatis et gravitatis et quietis. Et hoc non habet ignis, nec habet aer, nec aqua. Ignis enim motu calidi dissipat formas : eo quod motum habet movendi a centro ad circumferentiam. Aer autem ratione humidi spiritualis quod habet, non tenet eas, nec recipit eas secundum esse naturale, sed secundum esse spirituale sicut medium in sensu. Aqua vero recipit aliquid facile, sed non tenet. Unde hæc duo elementa nec simpliciter levia, nec simpliciter gratia sunt : sed sunt levia in alio, et gravia in alio, ut dicit Philosophus in IV de *Cœlo et Mundo*. Et ideo facile decidunt a formis receptis.

4. Ad aliud dicendum, quod licet utrumque sit intelligibile et sensibile apud utentes sensu, tamen cœlum in intellectu fieri dicitur, hoc est, in lumine intellectus : quia ipsum de natura sui luminosum est, et sic est imago et similitudo luminis intellectualis, quod non habet terra. Terra vero dicitur fundari super aquas, non in quantum est terra, sive unum de quatuor elementis : quia sic ex ea nihil fit, ut dicit Avicenna, et ponitur in fine *Meteororum*, ubi dicit sic : « Terra pura lapis non fit : quia continuationem non facit, sed comminutionem. » Dicit ergo fundari super aquas, in quantum est materia formabilis in species corporeas : quia ex aquis recipit et continuationem et formabilitatem.

Ad aliud dicendum, quod *manus Domini* dicitur potestas operandi, quæ dicitur terram fundasse, eo quod immobilis est in centro ad quam, sicut Alpetragius dicit in *Astrologia* sua, sumitur virtus primi motoris : et ideo immobilis est et quiescit : et est fundamentum aliorum elementorum, eo quod fundamentum non movetur, sed sustentat et terminat alia superædificata. Et ideo dicit : *Manus mea fundavit terram :* quia potestas operationis divinæ hoc contulit terræ. Dextera autem dicitur mensurasse cœlos : quia materia cœli sola determinatur quantitate, et non contrarietate : primum autem mensuræ subjacens in corporalibus, quantitas est : et hoc dicitur fieri per dexteram, quia sicut dicit Philosophus in II de *Cœlo et Mundo*, dextera est unde motus : sinistra autem per quam fit regyratio. Et quia vis motiva et motus in omnibus sunt a motu cœli, sicut dicit Philosophus in VIII *Physicorum*, quod est tamquam vita quædam existentibus omnibus : ideo dictum est hoc per dexteram cœli factum, quia virtus motoris primi, qui est Deus, virtutem motivam causat in cœlo, et per cœlum in omnibus aliis mobilibus. Quidam tamen Sancti metaphorice loquentes, dicunt, quod *dextera* potior est pars in animali, et quod per dexteram intelliguntur potiora bona, quæ sunt in cœlo : et propter hoc dicuntur *mensurari dextera*. Ad 5.

Ad ultimum dicendum, quod sicut dicit Aristoteles in XII *Animalium*, manus est organum intellectus practici sive operativi : et divisa est manus in digitos, ad subtilitatem et operis expressionem. Unde tres digiti quibus appenditur moles terræ, tres sunt expressiones operis Dei in ipsa. Et hæ sunt gravitas, qua stat in centro ut fundamentum, tenens omnes impressiones quæ fiunt in ipsa a superioribus. Secunda est frigi- Ad 6.

ditas, qua disponitur ad generationem et corruptionem generabilium et corruptibilium. Tertia est siccitas, qua disponitur ad tensionem formarum et figurarum : ex qua causatur densitas et opacitas, ad quam cum fit reflexio luminarium superiorum, divaricatio fit luminis et diffusio caloris, qua terrænascentia quasi concepto quodam spiritu vitæ vivificantur et moventur ad generationem.

Quidam tamen sacri expositores considerantes ista ex parte Dei creantis, et non ex parte terræ creatæ, dicunt *tres digitos* esse potentiam Patris, sapientiam Filii, et bonitatem Spiritus sancti, quibus appensa est in centro moles terræ. Et dicitur *appensa*, quia undique æqualiter distat a circumferentia cœli et aliorum elementorum. Cœli autem dicuntur *ponderari palmo* : palmus enim secundum Geometros est quantitas circuli, quem describit extremitas digitorum clausa super pollicem, ut sit id quod tenetur manu, quasi in circulo contineatur. Et per hanc metaphoram cœli circumferentia exterior dicitur *ponderari palmo* : quia intra ipsam continetur omnis creatura. Dicit enim Damascenus, quod « cœlum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum. » Sic enim universitas creaturarum manu potentiæ divinæ continetur ne diffluat et dissolvatur in non esse.

Plato autem in *Timæo* aliam rationem dicit, quare in principio mundi sensibilis complevit Deus creationem mundi per cœlum et terram. Dicit enim, quod per cœlum significatur ignis, eo quod hoc dativum luminis est ex sui natura. Nullus autem sensuum inter eos qui sentiunt per medium extrinsecum, ita certificat sicut visus, qui certificat per lumen. Inter sensus autem qui non sentiunt per medium distans, nullus ita certificat sicut tactus. Tangibilitatem autem facit terra. Et ideo Creator tamquam ex duobus solidis et firmis incepit mundi creationem : ponens corpus luminosum et luminis dativum in summo, et corpus opacum tangibile in imo, et media complens aere et aqua, ut perfectum sit mundi corpus. Aqua enim plus se habet ad terram, et aer plus ad cœlum igneum : sicut in mathematicis quælibet duo solida per media conjunguntur, ut patet. Si enim accipiam ter tria, sunt novem : et accipiam ter tria ter, sunt viginti septem. Et sunt duo solidi numeri conjuncti duobus mediis duodecim et decem et octo : et duodecim se habet ad novem in sexquitertia proportione, et in eadem proportione se habet viginti septem ad decem et octo.

QUÆSTIO XLIV.

An conveniebat corporalem creaturam primo in materia confusa et informi fieri, an per speciem et locum distinctam ?

Secundo quæritur, An conveniebat corporalem creaturam primo in materia confusa et informi fieri, an per speciem et locum distinctam ?

Et videtur, quod non conveniebat fieri in materia confusa. Et ad hoc quidam objiciunt sic :

1. A perfectissimo agente perfectissimum est opus : Deus est perfectissimum agens : et ejus propria actio est creatio : ergo per creationem a Deo non fit nisi opus perfectissimum. Videtur ergo, quod materia sive forma a Deo non fiat, nisi per creationem. Non ergo corporalia primo fiunt in materia confusa, et postea distinguuntur per formam : sed statim per creationem fit compositum ex materia et forma.

2. Adhuc, Confusio repugnat ordini sapientiæ creatoris. Cum ergo creator omnia facit in sapientia, ut dicitur in Psalmo CIII, 24 [1], videtur quod non fecerit in confusione, sed in distinctione formarum.

3. Adhuc, Confusum est quod in se habet formas, sed non distinctas. Videtur ergo, quod habeat sicut permixtas. Contrariæ autem formæ elementorum in mixto agunt et patiuntur ad mixti dissolutionem. Ergo materia prima omnium corporalium in se dissolubilis et corruptibilis fuit : ergo principium naturæ esse non potuit. Dicit enim Aristoteles in I *Physicorum*, quod principium essentiale naturæ incorruptibile est.

4. Adhuc, In naturalibus et in his quæ fiunt a proposito sive ab intellectu, numquam fit materia sine forma. Cum ergo naturalia et quæ fiunt a proposito, exemplata sint ab his quæ fiunt a sapientia divina, videtur quod sapientia divina non facit primo materiam, et postea distinguit eam per formam.

Sed contra. SED CONTRA hoc est.

1. Quod dicit Hieronymus, Gregorius, Beda, et Strabus, Ambrosius, et omnes alii præter Augustinum. Et tamen ille etiam in libro XII *Confessionum* dicit, quod « Deus primo fecit informitatem materiæ, quam postea distinxit per formas. »

2. Adhuc, Ovidius in libro I *Metamorphoseon :*

> Ante mare, et terras, et quod tegit omnia cœlum,
> Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
> Quem dixere chaos.

3. Adhuc, Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ :*

> Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
> Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
> Forma boni livore carens, tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo.

Ergo materia omnium primo fluitabat confusa, et postea exemplo mundi archetypi distincta est per formas, sicut dicit Plato.

4. Adhuc, Per rationem quidam probant idem. Dicunt enim, quod et antiqui Philosophi dixerunt, quod omnis generatio et factio alicujus ex aliquo, est ex convenienti : distinctio ergo quæ est opus divinum post creationem, erit ex convenienti : conveniens autem esse non potest, nisi sit ex materia in se formas distinctorum habente confusas et indistinctas : ante opus ergo distinctionis fuit materia quæ dicta est chaos, omnium formas habens indistincte.

5. Adhuc, In libro de *Intelligibilibus* dicitur, quod omnis forma quæ est a primo motore sicut in actu et in exemplari, est in materia prima sicut in potentia. Et ideo dicitur, quod prima causa quæ potest omnia facere, imaginem habet materiam primam ex qua possunt omnia fieri. Cum ergo quilibet artifex formando opus suum, non operatur nisi in eo ex quo possunt omnia fieri quæ sunt suæ artis, videtur quod etiam Deus opus distinctionis et ornatus non facit, nisi ex materia et in materia qua possunt fieri omnia opera sua et recipere omnes formas operum suorum : et hoc non est nisi materia quæ dicta est chaos, habens confuse omnes formas : ergo ex

[1] Psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti.*

tali materia operatus est Deus opus distinctionis et ornatus : et sic a principio non fecit Deus omnia simul in formis distincta, sed in materia quæ dicta est chaos.

Quæst. Juxta hoc quæritur, Utrum sicut per terram intelligitur materia elementorum et elementatorum confusa et indistincta, ita per cœlum intelligatur materia cœlorum cœlestium confusa et indistincta?

Et videtur, quod sic : quia

1. Sicut ignis primo informiter fuit in materia, et postea per distinctionem formam et locum accepit, et similiter alia elementa et elementata.

Similiter cum dicitur *cœlum*, indistincte proponitur, et postea per distinctionem ad esse cœli distinguitur, cum dicitur : *Fiat firmamentum in medio aquarum* [1] : firmamentum enim dicit hoc et speciale cœlum.

2. Adhuc, Hoc videtur sentire Augustinus in libro *contra Manichæum* sic dicens : « Dicitur terra vacua et inanis [2] : quia terra nunc habet ut fiant aliqua ex illa, quæ tunc non habuit : nunc enim est quasi mater quæ est gravida multorum fœtuum. » Cum ergo etiam cœlum primo in se habuerit unde fierent cœli distincti et stellæ distinctæ, videtur quod cœlum dicat informem materiam, respectu cœlestium, sicut materia dicit informem materiam respectu elementorum et elementatorum.

3. Adhuc, Augustinus contra Manichæos : « Primo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quæ distincta atque formata sunt : quam credo a Græcis *chaos* appellari : sic enim in alio loco, hoc est, in libro Sapientiæ, xi, 18 in laudibus Dei dicitur : Tu fecisti mundum de materia informi. Quod aliqui codices habent, *de materia invisa* [3]. Et ideo certissime creditur Deus omnia ex nihilo fecisse : quia etiamsi omnia formata de prima materia facta sunt, ipsa tamen materia de omnino nihilo prius facta est.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, « In formis illa materia (quam de nihilo fecit Deus) appellata est primo cœlum et terra : non quia hoc jam erat, sed quia hoc poterat esse. Postea legitur factum cœlum ex ipsa : quemadmodum si semen arboris considerantes, ibi dicamus esse radices et robur et ramos et fructus et folia, non quia jam sint, sed quia inde futura sunt. Sic dictum est : *In principio creavit Deus cœlum et terram* [4], quasi semen cœli et terræ, cum in confuso adhuc esset cœli et terræ materia : sed quia certum erat inde futura esse cœlum et terram, ideo et ipsa materia cœlum et terra appellata est. »

5. Sed si sic est, quod tam per cœlum quam per terram intelligitur materia confusa : tunc habet locum quæstio, quare de terra dicitur, quod erat *inanis et vacua* [5], vel secundum Septuaginta, instructibilis et incomposita : de cœlo autem nihil talium legitur?

Solutio. Solutio. Dicendum, quod Sancti diversificati sunt in solutione hujus quæstionis. Augustinus enim dixit, quod omnia simul facta sunt in forma et materia secundum genera et species sicut nunc sunt. Cui videntur consentire Damascenus et Gregorius Nyssenus qui dicunt, quod de singulis speciebus animalium duo perfecta secundum speciem et sexum primo creavit Deus, ex quibus alia propagarentur. Aliis autem sanctis, sicut Gregorio, Hieronymo et aliis magis placuit, quod primo creavit materiam confusam elementorum et elementatorum, et ex illa per distinctionem et or-

[1] Genes. i, 6.

[2] Genes. i, 2 : *Terra erat inanis et vacua.*

[3] Vulgata habet, Sapient. xi, 18 : *Non impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisa*, etc.

[4] Genes. i, 1.

[5] Ibidem, v. 2

natum secundum species et genera res formavit sicut adhuc sunt. Et utrumque horum Catholicum est, quamvis dictum Gregorii et aliorum magis consonet litteræ Genesis.

Et secundum illos ad primum sic respondendum est, quod perfectissimi agentis virtus quæ infinita est in potentia, non potest considerari in opere operato, quod diversæ essentiæ est ab ipso : eo quod illud creatum est, et nihil creatum susceptibile est infinitæ virtutis, sed consideratur in modo operationis : quia scilicet opus in forma et materia facit ex nihilo, et quia operari habet in voluntate, et sicut vult operatur. Ad Roman. IV, 17 : *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt :* quamvis materia informis natura et non tempore præcedat opus formatum, ut dicit Augustinus et omnes Sancti.

Ad aliud dicendum, quod confusio quæ repugnat ordini sapientiæ, est confusio non ordinabilis. Confusum autem quod in se habet unde redigatur in ordinem per distinctionem, non repugnat ordini sapientiæ, sed potius concordat : quia mixtum continuum et determinatum ad speciem et figuram sicut sunt elementata, ex uno simplici fieri non potest.

Ad aliud dicendum, quod miscibilium simplicium qualitates in mixto non agunt, nisi ubi secundum actum sunt. In illo autem mixto quod *chaos* Græci vocant, secundum actum qualitates elementales non fuerunt solutæ, sed ligatæ proportionibus miscibilium : sicut etiam sunt in mixtis et complexionatis. Et hoc est etiam quod dicit Boetius in libro III de *Consolatione Philosophiæ :*

Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis, ne purior ignis
Evolet, et mersas deducant pondera terras.

Numeros enim Boetius hic vocat proportiones mixtorum in mixto vel complexionato, in quo minimum cujuslibet miscibilium cum minimo alterius est : quia, sicut dicit Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, mixtio est miscibilium alteratorum unio.

Ad aliud dicendum, quod licet naturalia et illa quæ fiunt a proposito, exemplata sint a sapientia divina, tamen exemplum illud non implet exemplar secundum omnem modum, imo deficit ab ipso : quia sapientia non operatur super præjacentem materiam, quia si ita operaretur, aliquo indigeret ad opus, sine quo operari non posset, et non esset agens perfectissimum. Sed natura et propositum non operatur, nisi super præjacentem materiam. Ad 4.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod sancti illi secundum litteram Genesis dicunt, quod per opus creationis produxit materiam confusam primo, quæ confusa postea per opera dierum distincta et ornata est. Ad object. 1.

Ad dictum Augustini dicendum, quod ipse intelligit informitatem præcedere formam natura, non tempore : sicut et Plato in *Timæo* dixit, matriculam sive receptaculum formarum primo a Deo esse factum secundum ordinem naturæ : et postea formas per se existentes illi esse incorporatas et positas sicut in Euripo, in quo per motum et alterationem continuam sustinet ebullitionem.

Ad dictum Ovidii dicendum, quod opinio de confusa et mixta materia ab antiquis Epicureis Philosophis derivata est, quam tangunt Ovidius et Boetius. Ad object. 2 et 3.

Ad rationem dicendum, quod illa ratio pro illa opinione satis conveniens est : sed tamen non est sufficiens, quia alio modo potest esse ex convenienti, sicut sufficienter determinatum est in tractatu de erroribus Aristotelis et Platonis, quæstione de *generatione formarum* [1]. Ad object. 4.

Ad aliud dicendum, quod licet potentia primæ materiæ quædam sit imago et similitudo potentiæ divinæ, tamen in Ad object. 5.

[1] Cf. Supra, Quæst. 4, passim.

multis deficit ab ipsa, et non æquat eam. Non enim omnia quæ Deus potest facere, et ut potest facere, possunt fieri ex materia vel in materia : et idcirco non est necesse, quod Deus semper operetur ex tali materia distinguendo et ornando.

Ad quæst. Ad 1. AD ID quod ulterius quæritur [1], dicendum quod secundum Augustinum nihil prohibet, quod per *cœlum* intelligatur indistincta materia cœli, quæ postea in hoc vel in illud cœlum distincta est : quia, sicut dicit Augustinus, materia illa multis rationibus vocata est, ut ex multis vocabulis exprimeretur, quod informitas ejus ad multa est formabilis. Unde Augustinus : « Non absurde etiam prima materia aqua dicta est : quia omnia quæ in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores, sive herbæ et si qua his sunt similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Hæc ergo nomina omnia, sive cœlum, sive terra invisibilis et incomposita, et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam ferebatur spiritus Dei, nomina sunt unius informis materiæ, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur. Dicta est ergo cœlum et terra : quia inde futurum erat cœlum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrosa super abyssum : quia informis erat et nulla specie cerni poterat aut tractari, etiamsi esset homo qui videret aut tractaret. Dicta est etiam aqua : quia facilis et ductilis subjacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sub his nominibus omnibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum. »

AD SEQUENS dicendum, quod non est inconveniens si sic dicatur secundum Augustinum.

AD ALIUD dicendum, quod secundum Augustinum materia præcessit formationem natura : sicut etiam dixit Plato, ut paulo ante dictum est.

AD ALIUD dicendum, quod Augustinus nihil aliud intendit ostendere, nisi quare tot nominibus vocatur, et quod præcedit natura formationem. Et propter hoc dixit Moysen dixisse : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

AD ULTIMUM dicendum, quod secundum Augustinum in libro *contra Manichæos*, terra dicitur *inanis et vacua*, quia adhuc non habuit in se virtutem sementivam, qua generabilia et corruptibilia produceret. Et dicitur *vacua et inanis*, quia receptaculum est horum : et nihil horum adhuc habuit, sed hæc postea per opus distinctionis et ornatus accepit. Et dicitur *incomposita*, quia compositionem formæ et materiæ non habuit. Et dicitur *instructibilis*, quia per opus ornatus constructa non fuit. Nihil horum de cœlo dici poterat : eo quod natura cœlestis etiam communis in se habuit per naturam luminosi, unde cœli in specie determinati et stellæ formarentur.

Utrum autem una materia sit omnium, et utrum una sit materia corruptibilium et incorruptibilium, in antehabitis determinatum est in tractatu de erroribus Aristotelis et Platonis, quæstione de *materia prima* [3] : et hoc hic non oportet inquiri pro nunc.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ.

[2] Genes. I, 1.

[3] Cf. Supra, Quæst. 4.

QUÆSTIO XLV.

Quomodo opus creationis cœli et terræ ante omnem diem creatum fuerit ?

Tertio quæritur, Quomodo hoc opus quod est creatio cœli et terræ, ante omnem diem creatum fuerit, sicut in *Littera* dicit Magister per verba Augustini ? Dicit enim sic : « Et hoc fuit ante om- « nem diem. »

Sed contra hoc est quod dicitur,

1. Genes. II, 4, sic: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram*, et non ante omnem diem.

2. Adhuc, Ibidem dicit Augustinus in Glossa marginali longa : Septuaginta alia translatio habet sic : « Hic est liber creaturæ cœli et terræ, cum factus est dies, fecit Deus cœlum et terram, et omne viride agri. » Super quod Augustinus : « Firmior fit sententia qua dicitur unum diem fecisse Deum, unde alii sex dies vel septem hujus unius diei repetitione numerari potuerunt : quando Scriptura concludens cuncta quæ ab initio huc usque dixerat, ait : Hic est liber creaturæ cœli et terræ, cum factus est dies. » Ergo videtur, quod ista facta sint in die, et non ante omnem diem.

3. Adhuc, Glossa Bedæ ibidem est super illud, *Cum factus est dies* : « *In die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram*, hoc est, in tempore. Diem enim ponit pro omni tempore, quo primordialis creatura formata est. Hæc Glossa rationem non habet, nisi omne tempus sit nox vel dies. Ex hoc sequitur, cum in nocte non fecerit, quod in die fecit, et non ante omnem diem facta sint.

4. Adhuc. Objectio Manichæi est ; Si Deus fecit cœlum et terram ante omnem diem, quando tenebræ erant super faciem abyssi : tunc ipse operatus est in tenebris : non ergo verum est quod dicitur, I ad Timoth. VI, 16 : *Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem.* Si enim operatus est in tenebris, habitavit in tenebris, et non in luce inaccessibili. Et sic cum in luce inaccessibili habitans Deus, fecit cœlum et terram : lux autem inaccessibilis faciat diem : dicit enim textus : « Cum factus est dies, fecit Deus cœlum et terram : » videtur quod non ante omnem diem fecerit, sed in die.

Contra : Sed contra.

Augustinus in libro XII *Confessionum* : « Informem materiam fecisti ante omnem diem. » Informis autem materia dicitur cœlum et terra, sicut dictum est : ergo cœlum et terram fecit ante omnem diem.

Solutio. Dicendum, quod cœlum et terra facta sunt ante omnem diem, naturalem scilicet et artificialem : quæ dies perficitur gyratione lucis vel solis orientis et occidentis : hoc enim proprie dicitur dies, secundum quod dies dicitur potentia luminis super terram gyrantis per quatuor angulos cœli, qui sunt Oriens et Occidens : angulos medii cœli, angulus mediæ terræ. Angulus medii cœli, facit meridiem : et angulus mediæ terræ, facit mediam noctem. Et sic dictum est, quod cœlum et terra sunt ante omnem diem. Solutio.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod *dies* ibi secundum expositionem Bedæ dicitur tempus, quo illustrari sive venustari cœpit materia prima ad formam cœli et ad formam terræ : quibus tamquam duobus solidis perficitur mundus sensibilis, ut dicit Plato, et paulo ante dictum est supra, in Quæstione 43. Et tunc per synecdochen *dies* ponitur pro tempore : eo quod dignior pars temporis dies est. A primo enim nunc temporis factura cœpit cœli et terræ : propter quod etiam tempus et cœlum dicuntur esse coæquæva : et hoc ponitur pro die.

Secundum vero expositionem Augustini *dies* dicitur angelica natura, in qua mane est conversio ad Verbum, accipiendo notitiam creaturæ fiendæ in Deo : vespera vero, cognitio creaturæ in seipsa ut refertur ad laudem Creatoris. Et hæc est dies, quæ septies repetita, visione matutina et vespertina, septem facit dies, ut dicit Augustinus. Et de his supra in tractatu de *cognitione Angelorum*, quæstionibus de *visione matutina et vespertina*, multum dictum est[1].

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illa Glossa sumpta est ex libro VI *super Genesim ad litteram :* nec aliquid habet contrarietatis, quod ante omnem diem quem fecerat gyratio luminis corporalis, facta sint cœlum et terra, cum facta sint in die qui est illustratio intelligentiæ angelicæ in Verbo de rebus faciendis et factis.

Ad 3. Ad dictum Bedæ jam patet solutio : quia per synecdochen per diem intelligitur ibi tempus, sicut, II ad Corinth. vi, 2 : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Et sic verum est, quod non ante omnem diem, hoc est, non ante omne tempus fecit Deus cœlum et terram : fecit enim in initio temporis, hoc est, in principio nunc temporis, a cujus decursu et fluxu tempus accepit esse sicut ab eo quod est sua substantia, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*. De his autem multum dictum est supra in tractatu de *tempore*, quæstione, *A quo inceperit tempus ?*

Ad objectionem Manichæi dicendum est, quod error Manichæi est, quod Deus tenebrarum fecerit mundum. Dixit enim Deum includi definitione corporali, sicut alia creatura includitur. Et ideo dixit, quod ante lucem habitaret in tenebris et includeretur. Et hic impiissimus error est : Deus enim cum sit immensus loco, et tempore, et intellectu, non includitur in aliquo, sed in omnibus est ut continens et salvans : nec umquam sibi deest lux inaccessibilis quæ ipse est : ex luce enim sapientiæ suæ facit quidquid facit : et, sicut dicitur, Sapient. vii, 29 et 30, illa lux incomparabilis est luci omni corporali, nec umquam occidit. Dicitur enim ibi : *Luci comparata, invenitur prior. Illi enim succedit nox : sapientiam autem non vincit malitia.*

Ad Ad illud quod contra objicitur, dicendum quod informis materia dicitur duobus modis, scilicet a forma distincta. Et sic informis materia significatur per cœlum et terram, et facta est ante omnem diem quæ gyratione luminis constituitur, ut dictum est. Dicitur etiam informis materia, ut dicit Plato, receptaculum omnis formæ antequam aliquam recipiat. Et sic materia non est facta in aliquo die, nec in aliquo tempore, sed cum die et tempore, eo quod materia hoc modo dicta et tempus coæquæva sint, ut dicit Augustinus.

[1] Cf. Supra, Tract. IV, Quæst. 14, Membr. 3, Art. 2, part. 2, et quæstionem incidentem quæ paulo post sequitur.

QUÆSTIO XLVI.

Utrum simul vel per successiones temporum omnia creata sint [1]?

Quarto quæritur, Utrum simul vel per successiones temporum omnia creata sint?

Et videtur, quod omnia simul.

1. Eccli. XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Ergo omnia creavit Deus simul in forma et materia : et sic non creavit per successionem temporis sex dierum.

2. Adhuc, Job, XL, 10 : *Ecce Behemoth quem feci tecum.* Behemoth autem Angelus est, qui cecidit, cum quo homo factus est. Homo autem sexta die factus est. Ergo ea quæ sexta die sunt facta, facta sunt cum his quæ in principio sunt facta : et eadem ratio est de mediis : ergo omnia simul sunt facta.

3. Adhuc, Hoc expresse dicit Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram.*

Sed contra. Contra :

1. Unumquodque mensuratur sui generis minimo et simplicissimo, ut dicit Aristoteles in IV *primæ philosophiæ* : et in omnibus mensura respondet mensurato. Sed tam in creatis, quam distinctis et ornatis, mensurata distincta sunt per esse et durationem. Ergo mensuræ in quibus fiunt, distinctæ sunt : ergo et mensurationes secundum dies et horas in quibus facta sunt omnia : non ergo simul facta sunt : simul enim in tempore sunt, quorum esse et constitutionem unum est tempus mensurans.

2. Adhuc, Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ* dicit, quod « nihil est quod esse suum totum in uno indivisibili habeat et possideat. » Et hoc idem dicit Avicenna in IX *suæ primæ philosophiæ.* Et Boetius excipit Deum, qui totum esse suum in uno indivisibili possidet : et ideo æternus est, nec creatus, nec factus. Avicenna vero excipit ens necesse, quod facit debere esse in omnibus quæ sunt, et in nulla parte sui est in potentia ad aliquid a quo accipiat esse, vel aliquid quod est esse consequens. Omnia ergo creata et facta esse habent distensum, quod non est simul in uno indivisibili. Sicut ergo unumquodque talium habet esse proprium et propriam distinctionem sui esse : ita necesse est, quod unumquodque propriam habeat periodum in qua accipiat suum esse. Quæcumque autem propria periodo distinguuntur, numquam possunt fieri simul. Ergo omnia creata distincta et ordinata simul in tempore fieri non possunt.

Gratia hujus ulterius quæritur sic secundum eos qui dicunt simul omnia facta esse, Utrum in uno et eodem indivisibili nunc omnia sint simul facta et creata? Quæst. 1.

Et videtur, quod sic :

1. Creata enim et facta illo modo convenientissime exeunt a creatore et facto-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

re, quo maxime indicant potentiam creatoris et factoris : sed maxime indicant potentiam creatoris, si omnia fiant in uno nunc, quam si in diversis : ergo videtur, quod omnia facta sunt in uno nunc, et non in diversis. Videtur ergo, quod magis congruebat, quod in uno nunc omnia fierent.

2. Adhuc, Constat, quod omnia in singulari esse facta sunt. Singulare autem, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, concernit hoc et nunc : universale autem ubique et semper. Sed maxima potentia est, ea quæ divisa sunt secundum locum et tempus in uno nunc facere. Cum ergo in opere suo resplendeat potentia facientis, congruissime Deus ad ostensionem potentiæ suæ omnia fecit in uno nunc.

Sed contra. CONTRA :

Aliud est creare, et aliud facere. Creatio enim, sicut habitum est, est ante omnem diem : factio autem in distinctione et ornatu distinguitur per sex dies : ergo creatio et factio non sunt simul in uno nunc : non ergo omnia fecit Deus simul in uno nunc.

Quæst. 2. QUÆRITUR etiam de solutione Magistri Hugonis de sancto Victore in suis *Sententiis*, qui sic dicit : « Mihi videtur quantum conjicere valeo, inter creationem et dispositionem rerum ordinem quidem temporis, sed nullam fuisse moram interjectam : ita ut vere quidem dici possit hoc post illud factum fuisse, sed inter hoc factum et illud nullam omnino dilationem intervenisse.

Quæst 3. QUÆRITUR etiam hic, Si Deus omnia creavit in nunc, utrum fuerit hoc nunc æternitatis, vel ævi, vel temporis ?

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod omnia simul creata sunt dupliciter. Secundum Augustinum enim omnia creata sunt simul in materia et forma, et distinctio sex dierum accipitur secundum ostensionem creandi in luce intelligentiæ angelicæ, repræsentatæ et repetitæ in Verbo, quod est ars qua creatur omne quod creatur secundum ordinem creatorum : secundum ordinem enim illum, creatum in substantia est ante distinctum in forma et loco : et distinctum in forma et loco, est ante ornatum. Similiter ornatum facile formabile in formas, sicut est humidum aqueum aereum, est ante ornatum non ita facile formabile in species et formas. Et similiter ornatum superius, quod est movens ad generationes inferiorum in formas et figuras, est ante ornatum inferiorum. Et post omnia hæc est factura hominis, in quo completur universitas. Similiter ordo est in distinctis : secundum naturam enim primo est distinctio primi extremi ab extremo, sive summi ab imo. Et naturali ordine post hoc est distinctio medii a summo, quando *fecit Deus firmamentum in medio aquarum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum*[1]. Et ordine naturali distinctio occurrit medii ab imo tertio loco, quæ fit tertia die, per hoc quod dicitur : *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum, et appareat arida*[2]. Et secundum hunc ordinem distinctionis ornatus et creationis sex illustrationes luminis Verbi in intelligentia angelica, sex faciunt dies secundum Augustinum, quarum quælibet habet mane et vesperam : mane, dum illustratur in verbo creaturæ adoriendæ : vesperam, dum notitiam Creaturæ factæ et ortæ refert in laudem creatoris. Et hæc sententia mihi probabilior videtur : quia non esset ratio quam aliquis posset assignare, cum quamlibet creaturam Deus faciat verbo. Dixit enim : *Et facta sunt* : et quod verbo mentali fit, in puncto fit, et in nunc quod in residuo spatio temporis, quod vocatur dies naturalis, fecisset Deus opere illius diei facto. Et ideo dicimus, quod in

[1] Genes. I, 7.

[2] Ibid. ṽ. 9.

uno et eodem nunc complevit omnia Deus. Sed ut dicit Augustinus, quod simul factum fuit, simul dici non potest : et ideo Moyses interposuit volumina dierum, ut per volumina dierum notaretur distinctio naturarum, creatorum, distinctorum, et ornatorum.

Secundum tamen alios sanctos, Hieronymum scilicet, et suos alios sequaces, omnia simul facta sunt in materia, sicut dictum est.

1. Et ita intelligunt illud quod dicitur, Eccli. xviii, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.*

2. Per idem patet solutio ad sequens : Behemoth enim secundum Hieronymum et suos sequaces, cum homine factus est : quia cum materia prima in qua factum est corpus hominis, materialiter cum aliis factus est homo : cum angelica natura et materia prima sunt coæquæva, ut dicit Augustinus, et in antehabitis determinatum est.

3. Ad aliud dicendum, quod intellectus Augustini jam expositus est.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod mensura illa qua unumquodque mensuratur sui generis numero, mensura est essentialis, quæ meo judicio simplex ratio est essentiæ rei. Et hæc differt secundum mensurata : hac enim mensura dictum est unumquodque quod est quantum et attingit veram rationem essentiæ suæ. Et hæc mensura est sola quæ differt secundum mensurata. Est alia mensura in qua res est sicut in numero, quæ non est essentialis rebus, sicut dicimus uno denario mensurari decem canes, et decem oves : quia ex uno numero numerante mensurantur, cum diversa sint. Et cum, sicut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, in tempore esse sit esse in numero numerante periodum secundum prius et posterius, non oportet quod ea quæ simul sunt in nunc temporis, vel in tempore, sint eadem : nec oportet, quod temporalia quæ sunt in nunc temporis, vel in tempore (cum ipsa diversa sint) diversa habeant nunc, vel tempora se mensurantia : quia in talibus diversitas mensuræ non sequitur ad diversitatem mensurati.

Ad dictum Boetii dicendum, quod verum est, quod æternum totum esse suum possidet in uno indivisibili nunc quod est æternitas : et creatum et factum esse suum simul non habet, sed distensum de præterito in præsens, et de præsenti in futurum. Sed hoc non prohibet, nec impedit, quin multa creata vel facta et in uno indivisibili nunc et in uno tempore esse possit tale accipere : cum tempus et nunc sint mensuræ adjacentis extrinsecus per modum numeri, sicut dictum est. Ad object. 2.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut probat ratio inducta, mihi magis videtur, quod in uno indivisibili nunc omnia facta sint. Per hoc enim maxime demonstratur, quod creatoris potentia tanta est, quod nullo indiget ad creandum, disponendum, et ornandum : et hoc indivisibile nunc adjacet creationi, dispositioni, et ornatui sicut mensurans extrinsecus. Per hoc enim creator dat esse singulis quæ sunt, et, sicut dicit Avicenna, facit debere esse in omnibus quæ sunt. Dicit enim Philosophus, quod sicut locus mensurat ens, ita esse entis mensuratur in tempore vel nunc.

Ad aliud dicendum, quod hoc videtur concedendum, sicut dictum est. Ad 2.

Ad objectum in contrarium, dicendum secundum Augustinum, quod creatio, et factio, distinctio, ornatus, simul sunt in uno nunc mensurante extrinsecus : quia creando distinxit, et distinguendo creavit et ornavit : sed quæ simul facta sunt, simul dici non poterant. Et ideo dictum est a Moyse, quod creatio est ante omnem diem, distinctio vero et ornatus per volumina sex dierum explicata. Ad object.

Ad dictum Magistri Hugonis dicendum, quod ordinem temporis vocat ordinem successionis naturalis, quo unum natura- Ad quæst. 2.

liter est ante alterum : et dicit dilationem non intervenisse, ut innuat temporales motus et moras inter unum et alterum non intervenisse, sed omnia hæc perfecta simul in uno primo nunc temporis, sicut jam dictum est.

Ad quæst. 3. Ad id quod ultimo quæritur, dicendum quod illud *nunc* non fuit æternitatis : quia quidquid est in nunc æternitatis, est æternum, si est in nunc æternitatis ut in mensura adæquata sibi, et non sicut in mensura excellenti se. Et per eamdem rationem videtur dicendum, quod non est in nunc ævi : sed est in nunc quod est principium temporis, a quo continue fluit tempus, et cujus fluxus facit tempus. Ab illo enim coæquæva sunt angelica natura, cœlum empyreum, materia prima corporalium, et tempus.

QUÆSTIO XLVII.

De duplici expositione Glossæ super eo quod dicitur, Genes. I, 1 : *In principio creavit Deus,* etc. Exponit enim de principio efficiente, et de principio quod est initium temporis.

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XII, *Secundum hanc itaque traditionem*, ubi dicit : *In principio creavit Deus cœlum et terram*[1]. Quod Glossa dupliciter exponit, scilicet de principio efficiente, et de principio quod est initium temporis.

De principio efficiente dicit sic : *In principio,* hoc est, in Filio creavit Deus.

Sed contra est, quod

Pater est principium non de principio : Filius principium de principio : principium ergo absolute dictum magis convenire videtur Patri quam Filio : et sic expositio videtur esse inconveniens. Quia quando dicitur: *In principio creavit*, magis debet intelligi Pater quam Filius : et sic magis deberet exponi, in principio, hoc est, in Patre, quam in Filio.

2. Adhuc, Creatio primus actus est, qui non nisi Deo convenit : videtur ergo, quod ille debeat appropriari primo principio. Ratio autem principii in se habet, quod non sit de principio. Cum ergo Pater sit principium non de principio, Filius autem principium de principio, et sic aliquo modo Filius habeat rationem principiati, Pater autem rationem principii tantum, videtur quod creatio quæ primus actus est principii facientis esse in omnibus quæ sunt (ut dicit Avicenna) magis competat Patri quam Filio.

3. Adhuc, Factio est productio rei existentis in materia rei ad esse distinctum in forma, et hoc attribuitur Filio, Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Creatio cum non sit factio, sed ante factionem, sicut ordine naturæ Filius ex Patre est, et non Pater ex Filio, quamvis Pater non sit prior Filio æternitate vel duratione ævi vel temporis : ita videtur, quod creatio plus convenit Patri, quam Filio.

4. Adhuc, Opera Trinitatis indivisa sunt : quia ratione unius essentiæ, quæ est in tribus, Trinitati attribuuntur.

[1] Genes. I, 1.

Creatio autem opus Trinitatis est : et sic Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creans, sicut unus Deus. Cum ergo dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, intellectu informato per fidem intelligitur Filius creans sicut et Pater. Sed inconvenienter dicitur, Filius creat in Filio cœlum et terram : ergo inconvenienter dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, exponendo de Filio.

5. Adhuc, Plato in *Timæo* dicit, quod si quis dicit solam voluntatem Dei causam esse creationis mundi, verissime dicit. Et hoc confirmatur per Augustinum qui dicit, quod credimus omnium creaturarum non esse causam nisi voluntatem creatoris. Et probatur in libro II *Sententiarum*, distinct. I. Voluntas autem attribuitur Spiritui sancto, qui est principium de utroque principio, ut dicit Augustinus. Cum ergo dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, secundum expositionem qua exponitur de principio effectivo, per principium magis deberet intelligi Spiritus sanctus, quam Filius, quia Spiritui sancto attribuitur voluntas.

6. Adhuc, Ad principium effectivum per intellectum tria exiguntur : posse, scire, et velle. Et in his velle, completivum est, ex quo sequitur actus principii : posse autem attribuitur Patri, Filio scire, velle Spiritui sancto. Cum ergo dicitur : *In principio creavit*, et per principium intelligitur principium in actu, et voluntas facit principium in actu, non potentia, nec scientia : videtur quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, magis intelligatur per principium Spiritus sanctus, quam Pater, vel Filius.

Similiter objicitur contra secundam expositionem quæ dicit : *In principio*, hoc est, in initio temporis.

1. Initium enim temporis (ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, et in libro V de *Consolatione philosophiæ*) est nunc continue fluens a præterito in præsens, et a præsenti in futurum. Nunc autem, ut dicit Aristoteles, non est tempus, nec pars temporis, sed substantia quæ eadem est in toto tempore. Initium autem rei aliquid rei est : sicut initium domus quod est fundamentum, aliqua pars domus est. Male ergo exponitur cum dicitur : *In principio*, hoc est, in initio temporis : quod nihil temporis est.

2. Adhuc, Tempus est unum de coæquævis, ut dicit Augustinus, quod simul cum cœlo, et angelica natura, et materia prima creatum est. Cum ergo dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, sensus est, quod in principio temporis creavit Deus tempus. Sicut ergo in principio creavit Deus cœlum et terram : et sequitur, quod cœlum est cœlum, et terra est terra : ita sequi debet : In initio temporis creavit Deus tempus : ergo in initio temporis est tempus, quod falsum est.

3. Adhuc quæritur, Quid dicatur cœlum et terra ? Si enim per terram intelligitur primordialis materia, cum tam cœlum quam terra ex primordiali materia facta sint, videtur quod non debuit dicere : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cum cœlum et terra dicant res determinatas ad formam : sed debuit dicere : In principio creavit Deus materiam, quam postea distinxit ad formam cœli et terræ : diversa enim opera Dei sunt creationis et distinctionis.

4. Adhuc, Non videtur valere ratio Augustini quam ponit Magister ibidem : quia scilicet terra inter omnia elementa minus est speciosa, et ideo inanis erit et incomposita. Vel secundum nostram translationem, *inanis et vacua*, propter elementorum omnium commixtionem : quia, sicut ibidem dicit Augustinus contra Manichæos, aliquando vocat eam aquam, aliquando abyssum, et multis aliis nominibus. Simplici ergo nomine terræ designari non debuit.

5. Adhuc. Sicut ex informi materia distinctæ sunt res terrenæ : ita ex eadem informi materia sunt distinctæ res cœ-

lestes, sicut firmamentum, quod est in medio aquarum, et sol, et luna, et stellæ. Si ergo omnia ista designantur in informi materia, quæ nomine terræ describitur, videtur quod sufficisset dicere : In principio creavit Deus terram, et non oportuit dicere, cœlum et terram.

6. Adhuc, Non videtur valere ratio Augustini quæ ibidem ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, dist. XII, cap. *Secundum hanc itaque traditionem*, quod scilicet multis nominibus vocat materiam, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno tantum : nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Significatum enim uno vocabulo, distincte significatur : significatum multis confuse significatur : distincta autem significatio melior est et erudit certius imperitos quam confusa : nihil ergo est hoc dictum quod dixit Augustinus, quod propter eruditionem imperitorum significavit eam multis vocabulis : quia multitudo vocabulorum confundit et impedit eruditionem imperitorum.

7. Adhuc, Quæritur de hoc quod in eodem capitulo dicit, quod *tenebræ erant super faciem abyssi*[1]. Et dicit Augustinus, quod *abyssum* vocat primam materiam, quæ sine candore fuit distinctionis et ornatus per formam et locum. Ex hoc enim objicit Manichæus, quod Deus creans sæculum, prius habitavit in tenebris quam in luce, et quod regio tenebrarum est, et Deus tenebrarum, et quod tenebræ fuerunt ante lucem et lucis corporalis principium. Et si dicitur secundum Augustinum, quod tenebræ nihil sint : sicut privatio nihil est, ut ibidem dicitur, sicut silentium non est aliqua res, sed ubi sonus non est, silentium esse dicitur : et nuditas non est aliqua res, sed in corpore, ubi non est tegumentum, nuditas esse dicitur : et sicut inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus, ubi corpus non est, et inanitas non est nisi absentia corporis implentis locum.

Contra hoc objicit Magister ibidem in cap. *Attende quod hic Augustinus dicit*[2]. Et objectio sua hujus virtutis est, quod quidquid inducitur ad laudandum Deum, aliquid est. Tenebræ inducuntur ad laudandum Deum. Daniel. III, 72 in hymno puerorum : *Benedicite, lux et tenebræ, Domino*. Non ergo tenebræ nihil sunt, sed aliqua res.

8. Adhuc, Ordo creationis non est contrarius ordini naturæ : sed ordine naturæ habitus præcedit privationem, et affirmatio negationem, et lux tenebras : ordine autem creationis tenebras ponit ante lucem : quod inconveniens est, quia creator summe sapiens nihil facit contra ordinem naturæ : cum ordo naturæ sit secundum dispositionem summæ sapientiæ quæ est in creatore.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit, quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas*[3], quis sit ille spiritus Domini ? Quæ

Secundum enim Damascenum et Gregorium Nyssenum videtur ille spiritus Domini esse aer et ignis, quæ sunt spiritualia : quia de aere dicit Aristoteles in libro de *Sensu et sensato*, quod aer habet humidum spirituale, non corporale : ignis autem propter raritatem spiritualis est. Et confirmant per rationem quod sic exponendum est : quia in creatione partium mundi non fieret mentio de aere et igne, sed de aqua et terra tantum et cœlo : quod esset inconveniens, cum æque principales partes mundi sint aer et ignis sicut aqua et terra.

Sed contra hoc est, quod Glossa dicit super illud : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, sic, id est, bona voluntas Domini, Sed c

[1] Genes. I, 2.

[2] Cf. II Sententiarum, Dist. XII, cap. D, in editione nostra opp. B. Alberti. Tom. XXVII, pag. 236.

[3] Genes. I, 2.

cui subjacebat quod formandum erat : sicut sapientia artificis superfertur fabricando operi. Et secundum hanc expositionem locum habet quæstio, Quare non fit mentio de aere et igne ?

Solutio. SOLUTIO. Sicut dicit Glossa super illud Genesis, I, 2 : *Spiritus Dei ferebatur super aquas :* « Cum dicitur : *In principio creavit Deus :* tota trinitas intelligitur : Pater, cum dicitur *Deus :* Filius, cum dicitur, *In principio* : Spiritus sanctus, cum dicitur, *Spiritus Dei :* æternitas et dominium, cum dicitur, *ferebatur super aquas*, ferebatur enim (ut dicit Glossa) sicut dominus et conditor, qui ab æterno præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret eam sicut vellet et quando vellet.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet principium in ratione principii plus conveniat Patri per appropriationem illam qua principium est non de alio, sed alia ab ipso, tamen principium creationis plus appropriatur Filio. Et hujus ratio est : quia, sicut dicit Aristoteles in XI *primæ philosophiæ*, principium totius esse est, quod sicut dicit Avicenna, facit debere esse in omnibus quæ sunt sive fiunt ab ipso per intellectum practicum : qui per suam scientiam, quæ *ars* vocatur, causa est eorum quæ fiunt. Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, est factivum principium cum ratione. Talis enim intellectus est ex rationibus, quæ in ipso sunt vita et lux, ut dicitur, Joan. I, 4, et speciebus quæ idealiter sunt in ipso, omnibus quæ sunt vel fiunt, speciem et numerum et ordinem dat existendi, sicut artifex omnibus quæ sunt in artificiato ex speciebus et rationibus artis, speciem et numerum existendi et ordinem dat et influit. Tale autem principium non est nisi per artem et notitiam : et hoc attribuitur Filio, non Patri : Filius enim est ars et notitia et verbum Patris, unde sermo dirigitur ad Patrem. Et est sensus : Deus Pater *in principio* quod est ars et notitia et verbum ejus et ratio factorum, *creavit cœlum et terram*, ita quod præpositio *in*, notet habitudinem causæ formalis exemplaris in quantum est præpositio hæc quæ convenientiam notat. In quantum vero est præpositio, eo quod præpositio transitiva est et diversitatem aliquam notat, distinctionem notat inter Deum Patrem facientem, et Filium in quo fit.

AD ALIUD dicendum, quod creatio licet sit primus actus primæ causæ non communicabilis alicui creato, tamen quia non est actus nisi causæ agentis per intellectum et notitiam et artem et verbum, propter hoc attribuitur Filio, non ut a quo solo fiat, sed ut in quo secundum rationem et speciem idealem solo fiat. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod *factio* productio rei est in specie et forma determinata, quæ præconcepta est idealiter in mente facientis : et ideo per appropriationem convenit Filio, qui verbum et notitia Patris est. Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. Creare* autem sicut in principio istius secundæ partis *Summæ theologiæ* dictum est, est quoddam facere : et ideo principium in quo fiunt universa sive creantur, per appropriationem convenit Filio, qui est ars et notitia Patris. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod creatio opus Trinitatis est, sicut dicit Glossa præinducta. Sed hoc non impedit, quin ea quæ circumstant creationem, et designant modum causæ creantis, specialiter possint attribui per appropriationem uni personæ : sicut Deus appropriatur Patri, quia, sicut dicit Augustinus, Pater est principium totius divinitatis : et principium in quo fit creatio, appropriatur Filio : et *Spiritus Dei qui ferebatur super aquas*, appropriatur Spiritui sancto. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod nulla causa est creationis nisi voluntas creatoris, qui sicut dicitur in Psalmo CXXXIV, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cœlo, in terra, in mari et in omnibus* Ad 5.

abyssis. Tamen quia voluntas non dicit principium in quo formaliter et exemplariter fit creatio mundi, propter hoc principium in quo creatur mundus, non attribuitur Spiritui sancto, sed Filio, ut dictum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod verum est quod probat objectio : sed non per hoc fit hic appropriatio, sed potius per habitudinem præpositionis in quantum est hæc præpositio notans convenientiam causæ formalis exemplaris : sic enim creatio non est in voluntate, sed arte et notitia.

Ad 1. Ad id quod objicitur contra secundam expositionem, dicendum quod *nunc* nihil temporis est, hoc est nulla pars, sed substantia : et ideo est initium temporis. Omne enim continuum initiatur et fluit ab aliquo indivisibili, sicut linea a puncto, et tempus ab invisibili nunc, cujus fluxus causat esse temporis in omnibus, ut dicit Boetius, quæ totum esse suum non accipiunt, nec habent in uno indivisibili, quæ proprie *temporalia* vocantur. Et ideo quia creatio fit in tali nunc propter causæ creantis omnipotentiam, quæ non demonstraretur perfecte si successione temporis in creando indiguisset : bona ergo est expositio quæ dicit : *In principio*, hoc est, in initio temporis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod tempus est unum de coæquævis, quod ratione sui initii indivisibilis, scilicet nunc, creatum est simul cum cœlo et terra. Et ideo sicut non sequitur, quod aliquod continuum secundum esse continui sit in suo initio a quo fluit, sed continue post : ita non sequitur, quod tempus secundum esse temporis sit in sui initio, sed continue post. Nec est simile de cœlo et terra : quia illa esse suum simul habent : tempus autem esse suum habet in successione.

Ad 3. Ad aliud quo quæritur, Quare dicit cœlum et terram ?

Dicendum, quod propter hoc nominat cœlum et terram, quia in corporeis creatis diversa est materia incorruptibilium et corruptibilium : et per *cœlum* supponitur materia incorruptibilium, et per *terram* materia corruptibilium : quæ distinctione non ita signanter notaretur, si indistincte dixisset : In principio creavit materiam omnium corporeorum. Secundum Augustinum etiam per metonymiam intelligitur per *cœlum* angelica natura informis creata, quæ non intelligeretur, si dixisset informem materiam in communi. Et per eamdem figuram per *terram* intelligitur materia omnium generatorum et corruptorum : hæc enim, ut dicit Philosophus, locus est omnium generabilium et corruptibilium.

Ad aliud dicendum, quod simplici Ad
nomine materia generabilium et corruptibilium designari non debuit, nisi per metonymiam. Si enim per essentiam designatur, tunc multis nominibus nominatur, ut dicit Augustinus, et quandoque dicitur terra, quandoque aqua. Terra, ratione quæ dicta est : aqua, quia sicut aqua ductilis est in omnem formam : quandoque chaos, quia sicut dicit Augustinus, omnia elementa in se habuit confusa terra quidem in imo, tria autem alia per modum spissæ nebulæ oppansa per circuitum. Et hæc verba Augustini ponit Magister in libro II *Sententiarum*, dist. XII, cap. *Nunc superest quod secundo proponebatur explicare.*

Ad aliud dicendum, quod nomine Ad
terræ convenienter non potuit designari propter causam quæ dicta est : quia diversa est materia incorruptibilium et corruptibilium. Et sicut ex terra producta sunt generabilia, ita ex cœlo ingenerabilia, sicut sol, luna, et stellæ, quæ ad formas proprias et ad loca quarta die distincta sunt et ornata. Quare autem terra dicatur *inanis et vacua*, et non cœlum, in præhabitis est expositum, in quæstione ubi determinatur, quomodo creatio cœli et terræ est ante omnem diem [1]. Sed hoc est addendum hic, quod

[1] Cf. Supra, Quæst. 45.

materiæ primæ informi attribuuntur propriæ passiones loci, quæ sunt inane et vacuum : quamvis Aristoteles in IV *Physicorum* reprehendit Hesiodum de hoc, quod dixit eamdem receptibilitatem esse loci et materiæ. Hoc enim ideo fit, quia in multis receptibilitas materiæ convenit cum receptibilitate loci. Sicut enim ad locum a generante est motus formati secundum generationem, et a loco uno eodem loco manente immobili : ita ad materiam quæ universale receptaculum est formarum, ut dicit Plato in *Timæo*, et a materia est motus formarum una materia manente immobili. Et ideo etiam Aristoteles in IV *Physicorum* dicit hæc verba : « Dicitur quandoque *vacuum* in quo non est hoc aliquid, neque substantia corporea, ut dicunt quidam vacuum esse corporis materiam. » Et ideo non dicitur *inanis et vacua*, quod destituatur soliditate corporis : per omnes enim distantias mensurarum suarum plena est tali soliditate : sed ideo dicitur *inanis et vacua*, quia per omnes mensuras distantiæ suæ vacua fuit et inanis, forma distinguente et ornante.

6. Ad aliud dicendum, quod unum simplex non potest nominari, nisi confuse multis nominibus : quia imponens nomen afficitur qualitate a qua imponit nomen, et afficitur substantia ejus cui imponit. Et propter hoc omne nomen significat substantiam cum qualitate : sed unum confusum qualitatibus multorum, uno nomine significari non potest, sed multis : et talis designatio multis nominibus facta (quæ designant multas qualitates confusas in ipso) magis valet ad eruditionem imperitorum. Et iste est intellectus verbi Augustini.

7. Ad aliud dicendum, quod *abyssum* vocat primam materiam, ratione quæ dicta est in objiciendo secundum Augustinum.

Et ad dictum Manichæi dicendum, quod ab æterno Deus habitat lucem inaccessibilem, sicut dicitur, I ad Timoth. vi, 16. Et dicit Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram*, quod « lux et lumen magis proprie dicitur de lumine spirituali, quam corporali : et illa lux secundum rationem et substantiam et durationem fuit ante omnem tenebram. » Et ideo Manichæus nescivit quid diceret. Tenebra enim in corporalibus nihil aliud est nisi lucis absentia, et nihil est in existentibus vel de numero existentium, et ideo nullum ordinem habet in factis a prima causa : nec est ante, nec est post, quod nihil est.

Ad objectionem Magistri quam ipse solvit ibidem, per distinctionem ejus dicendum est, quod *tenebra* quandoque significat simplicem privationem et negationem luminis : et sic de tenebra loquuntur Augustinus et Moyses : quia sic omnis creati non esse præcedit suum esse. Dicitur etiam *tenebra* subjectum illuminabile non habens illuminationem secundum actum : sicut aer non illuminatus, dicitur *tenebra* : et sic inducitur ad laudandum Deum. Et est simile, quia cæcitas absolute nihil ponit : cæcitas autem in cæco ponit faciem visus susceptibilem, sed visum non habentem.

Ad aliud dicendum, quod ordo creationis non contrariatur ordini naturæ : in omni enim natura processus est a non esse in esse. Et sic in creatione a non esse lucis processus est in esse lucis : propter quod etiam Aristoteles in fine primi *Physicorum* privationem ponit principium motus et mutationis. Ad 8.

Ad id quod ulterius quæritur, quis sit *spiritus* qui ferebatur super aquas? Ad quæst.

Dicendum, quod secundum Hieronymum et Hebraicam veritatem non potest intelligi de spiritu creato. Dicit enim Glossa sic : « In hebræo habetur *merephor*, hoc est, incubabat vel fovebat more volucris ova calore animantis. » Intelligimus ergo non de spiritu mundi dici, ut putant multi, sed de Spiritu sancto : quia ipse omnium vivificator est. Quia autem vivificator, et conditor. Si conditor, et Deus. Ait enim, Psal.

cm, 30 : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur.*

Et tunc ad quæstionem, Quare non facit mentionem de aere et igne? Dicendum, quod ignis secundum Augustinum et Ambrosium in *Hexamecon* intelligitur in cœlo, et aer similiter, propter hoc quod utrumque istorum est corpus receptivum luminis in profundum sui : quod non potest esse, ut dicit Aristoteles in II de *Anima*, nisi ex convenientia cum perpetuo superius corpore.

Et ideo Augustinus dicit, quod per *cœlum* intelligitur quidquid est de materia prima, præter terram. Dicit enim sic in libro contra Manichæum, quod Moyses dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, totum opus creationis ab imo usque ad summum comprehendit. Et hoc congruit dicto Platonis, qui dicit, quod creator mundi sensibilis cœlum igneum et terram tamquam duo extrema solida in mundo sensibili posuit : quæ duobus mediis colligavit, aere scilicet, et aqua, et sicut in numeris duo solidi numeri semper duobus mediis numeris colligantur. Et de his satis dictum est supra, ubi quæsitum est de *Opere creationis quod est ante omnem diem* [1].

Ad obj. Ad id quod objicitur in contrarium, jam patet solutio : quia de Spiritu sancto intelligitur. Et dicta est ratio quare non facit mentionem de igne et aere : hæc enim in cœlo supponuntur.

QUÆSTIO XLVIII.

De tribus quæstionibus quas movit Magister. Prima, Quare illa materia confusa *informis* dicatur? Secunda, Ubi ad esse prodierit? Tertia, Quantum in altuma scenderit?

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XII, cap. *De qua re priusquam tractemus.* Ubi Magister tres movet quæstiones.

Prima est, Quare illa materia confusa *informis* dicitur?

Secunda, Ubi ad esse prodierit?

Tertia, Quantum in altum ascenderit?

Ad primam quæstionem respondet, quod prima materia non ideo dicitur *confusa et informis,* quod nullam penitus habuerit formam, quia nihil corporeum exsitere potest, quod nullam habeat formam : sed quia nondum pulchram aperteque distinctam receperat formam, qualem modo cernimus.

Sed si hæc responsio vera est :

1. Tunc videtur ordo creationis contrariari ordini naturæ : quod inconveniens est, cum ordo naturæ procedat ab ordine creationis. In tota enim natura simplex est ante compositum vel confusum, et ex simplici componitur confusum sive compositum. Si ergo in ordine creationis confusum et compositum est ante simplex, et simplex fit ex composito et confuso, ordo creationis contrarius est ordini naturæ : quod summæ sapientiæ non convenit, cujus est omnia ordinate facere, et etiam inordinata ad ordinem

[1] Cf. Supra, Quæst. 45.

redigere. Dicit enim Aristoteles in I *primæ philosophiæ*, quod « sapientis est ordinare, et non ordinari. »

2. Adhuc, Secundum hoc inconveniens nomen imponitur libro Geneseos. Dicit enim Damascenus, quod generalis est generatio per creationem, particularis vero generatio per naturam. In omni autem generatione mixtum et confusum fit ex simplicibus. Via autem corruptionis non generationis est, quando mixtum sive confusum resolvitur in simplicia. Si ergo sic resolvendo processit creator, videtur potius processisse via corruptionis, quam via generationis : et sic inconvenienter talis processus vocatur Genesis.

Respondet etiam Magister ad secundam quæstionem, ibidem in cap. *Nunc superest quod secundo proponebatur explicare.*

Et est responsio Ambrosii in *Hexameron* : et dicit quod, nihil temere asserendo dici potest, quod illa prima omnium rerum moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse, ubi nunc formata subsistit.

Et hæc responsio videtur inconveniens.

1. Non est enim idem locus simplicis et compositi secundum naturam. Probat enim Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod motus localis a generante est vel removente prohibens : eo quod generans, ut ibidem dicit Commentator, quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus formam, scilicet de loco et motu : hæc enim formam consequuntur. Si ergo materia prima primo confusa fuit, et nullam distinctam habuit formam, non potuit idem locus esse confusi et commixti et distincti.

2. Adhuc, Videtur non esse verum quod ibidem dicit, quod « hoc terrenum elementum in uno eodemque loco, medio scilicet subsistens, cæteris tribus in una confusione permixtis circumquaque in modo cujusdam nebulæ oppansis ita obvolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. » Hoc enim inconveniens esse videtur. Sicut enim jam habitum est, et Avicenna dicit in IV *Sufficientiæ physicorum*, non idem est locus simplicis et commixti. Si ergo terra simplex in medio est tamquam in loco naturali et proprio, ad eum locum non potest subsistere confuse cum aliis.

3. Adhuc, Avicenna et Algazel in *Physicis suis*, ubi tractant de loco, de quo Aristoteles tractat in IV *Physicorum*, probant, quod si aliquid commixtum esset ex omnibus, nullum locum habere posset in mundo, ad quem aut moveretur, aut in quo generaretur et esset. Si ergo illa moles commixta fuit æqualiter ex omnibus, nullo modo esse potuit in aliquo loco simplicis elementi : et sic non in eodem loco fuit, in quo formata postea constitit.

Adhuc, Quæritur de hoc quod statim subdens dicit in eodem capitulo, ubi dicit, quod « eousque in altum porrigebatur confusa illa materia, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit. » Et hoc videtur falsum : summitas enim corporeæ naturæ pertingit ad cœlum empyreum : cœli autem natura sive substantia non est substantia confusibilis sive commiscibilis cum aliis : omne enim commiscibile cum corruptibili, corruptibile est : cœli autem substantia incorruptibilis est omnino : non ergo esse potuit, quod usque ad locum cœli ascenderet illa confusa materia.

Quæritur etiam de hoc quod statim sequitur in eodem capitulo, scilicet quod moles illa in inferiori parte spissior et crassior erat, in superiori vero rarior et levior atque subtilior existebat [1]. De qua rariori substantia putant quidam fuisse Ad quæst.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 1 et 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

aquas quæ supra firmamentum esse dicuntur [1].

Hoc enim videtur impossibile : quia

1. Sicut jam habitum est, non potest idem locus esse substantiæ corruptibilis et incorruptibilis : super cœlum autem non est nisi locus incorruptibilium substantiarum : aqua autem corruptibilis substantia est : ergo super cœlum levari non potest.

2. Nec valet ratio Augustini *super Genesim*, ibidem tractans, quod si secundum philosophiam corpus dividitur in infinitum, et philosophi concedunt, quod aqua vaporabiliter divisa in minutas guttas suspenditur super aerem, sicut videmus in pluviis et roribus : quod oporteat eos concedere, quod in multo minores guttas vaporabiliter divisa altius elevetur et super cœlos suspendatur. Probat enim Aristoteles, quod quæcumque habent substantiam incorruptibilem motam, reiterantur eodem numero : sed quæ habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eodem numero sed specie. In firmamento autem et in his quæ sunt supra firmamentum, non est nisi locus eorum quæ habent substantiam incorruptibilem motam, ut sol, luna, et generaliter cœli et cœlestes substantiæ : aquæ ergo cum habeant substantiam corruptibilem motam, supra elementum elevari non possunt.

3. Adhuc, Locus proprius elementi uniuscujusque est, ad quem movetur forma illius elementi accepta. Videmus autem, quod aqua suspensa in aere movetur deorsum, quando frigiditate loci constringitur et formam accipit aquæ. Locus ergo proprius aquæ est deorsum juxta terram. Si ergo opere distinctionis determinatur ad locum proprium, determinatur ad hoc quod sit juxta terram, et non supra firmamentum. Nullæ ergo aquæ sunt supra firmamentum.

Solutio.

Solutio. Dicendum ad primum, quod creatio demonstratio est potentiæ creantis : omnipotentia autem creantis manifestatur in hoc, quod nullo indiget ad creandum, scilicet neque materia præjacente, neque instrumento, neque successiva operatione : in quibus omnibus deficit natura, et naturæ potentia a potentia creantis : et propter hoc in ordine quo refertur creatum ad potentiam creantis demonstrandam, congruissimum fuit omnia simul fieri in uno ex nihilo : et quia omnia simul esse non possunt, nisi in uno confuso et mixto, hoc ordine creationis ratione congruissima confusum fuit ante simplex.

Ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ imitatur ordinem creationis quantum potest, et non omnino : natura enim hoc ex hoc producit et non ex nihilo : et instrumento operatur, scilicet motu superiorum corporum et actione primarum qualitatum, et successiva operatione, scilicet hoc post hoc, et non totum simul, propter quod dicit Aristoteles in libro XVI de *Animalibus*, quod in generatione hominis non est vivum et animal simul secundum actum : nec etiam animal et homo sunt simul secundum actum, licet potentia simul sint. Unde in hoc non potest natura virtutem creantis imitari, licet imitetur in hoc, quod sicut creator ex nihilo facit aliquid, ita natura ex actu non ente facit actu ens.

Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod convenientissimum est nomen *Genesis*. Perfecta enim generatio est, qua omnia simul esse accipiunt ex nihilo : particularis autem et imperfecta est, qua accipit esse aliquid ex aliquo et non simul. Unde creatio illa qua Deus cuncta creavit simul, perfectissima est generatio : nec

[1] Genes. I, 7 : *Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum.*

similis est corruptioni, quia corruptio est, quando unum ex multis compositum via putrefactionis et destitutionis resolvitur in componentia : hac autem via distinctionis multa quæ sunt in uno, determinantur ad formas proprias et loca propria.

Ad id quod secundo quærebatur, dicendum quod responsio Magistri bona est.

1. Ad objectum contra, dicendum quod quando Aristoteles probat, quod motus localis est a generante, et locus ad quem est motus, intelligit hoc de motu et loco distinctis et propriis. Magister autem hic loquitur secundum Moysen de loco communi et confuso, qui est unus omnium in uno confusorum : et ideo non est contrarium quod probat Aristoteles ei quod dicit Magister.

2. Ad aliud dicendum, quod idem locus est distincti in propria forma et confusi, quando confusum movetur secundum dominans in ipso : et ideo materia confusa in parte inferiori in qua dominabatur terra, subsidente terra inferius ad medium, ad eumdem locum movebatur ad quem nunc terra movetur.

3. Ad aliud dicendum, quod Avicenna et Algazel hoc quod dicunt, probant de mixto, in quo ubique et in omnibus partibus æqualiter dominantur virtutes miscibilium. Hoc autem non erat in primo mixto : in illo enim in inferiori parte plus dominabatur terra : tria vero alia elementa oppansa in circuitu in medio plus dominabantur : in superiori vero natura ætheris in circumitu totum globum fluitantis materiæ ambientis et continentis. Et ideo idem locus communis potuit esse talis materiæ cum operibus distinctis.

Ad aliud solvendum est per distinctionem confusibilis sive commiscibilis. Dicitur enim *confusibile* sive *commiscibile*, quod alteratione suarum qualitatum transit ad medium : sicut dicit Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, quod « mixtio est miscibilium alteratorum unio. » Et de hoc verum est, quod omne taliter confusum vel mixtum corruptibile est. Dicitur etiam *confusum*, quod in eodem loco communi indistincte sociatum est multis. Et hoc modo nihil prohibet corruptibile sociari incorruptibili : et sic totam materiam elementorum et ætheris in uno loco fuisse confusam, et in altitudine porrectam esse ultra locum firmamenti.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod in veritate aquæ in actu aquæ, supra firmamentum nullo modo locari possunt : sic enim sunt frigidum et humidum elementum in uno leve quod est in terra, ex qua aqua ascendit, ut dicit Aristoteles in IV de *Cœlo et Mundo* : et in duobus grave, igne scilicet et aere, a quibus descendit aqua. Dicitur etiam *aqua* perspicuum constantes habens partes, luminis in profundum sui susceptivum : et sic cœlum quod supra firmamentum est, propter talem convenientiam cum aqua in substantia dicitur *aqueum*, et propter soliditatem dicitur *cœlum crystallinum*, et propter formabilitatem in diversas formas, prima materia confusa vocatur *aqua* : quæ ratione supremæ partis quæ in naturam transit ætheris et formata est in cœlum aqueum et crystallinum per distinctionem locata est supra firmamentum : et hoc non est inconveniens. Ad quæst.

Rationes ergo contra inductæ omnes procedunt, secundum quod aqua est elementum in propria forma et loco distinctum : et ideo nihil valent : et est in eis deceptio secundum æquivocationem. Et sic etiam dicitur in hymno puerorum, Daniel. III, 2 : *Benedicite, aquæ quæ supra cœlos sunt, Domino*. Ibi enim *aquæ* vocantur perspicuum solidum in profundum sui luminis susceptivum.

Ad ultimum dicendum, quod hoc argumentum concludit de aqua quæ est elementum : sed nihil valet de aqua quæ

dicitur natura perspicui solidi luminis in profundum sui susceptivi : sicut dicitur cœlum aqueum et crystallinum. Et quod dicit Augustinus, quod si Philosophi concedant per minutas guttas aquas vaporabiliter suspendi super aerem, oportet concedi quod in minutiores guttas divisa suspendatur super ignem et cœlum et altius ascendat : dicendum, quod Augustinus ex hypothesi loquitur, scilicet si illa esset causa ascensionis. Sed hoc falsum est : in philosophia enim probatum est, quod corpus physicum ad formam physicam determinatum, non dividitur in infinitum : et quod ascensionis ejus non est causa divisio ejus super rarefactionem et levitas : sed ascensionis ejus causa est acceptio formæ elementi superioris, cujus cum per transmutationem generationis accipit formam, per consequens accipit locum et motum : vapor enim nihil aliud est, ut dicit Philosophus, nisi terra vel aqua in forma aeris.

QUÆSTIO XLIX.

De contrarietate quæ est inter Augustinum et alios sanctos ratione hujus quod dicit Magister, quod sex diebus distinxit Deus et in formas proprias redegit cuncta quæ simul materialiter fecerat [1].

Deinde, Quæritur de his quæ dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XII, in illo cap. *Nunc superest, ut dispositionem illam qualiter perfecta sit*, etc.

Ibi enim dicit Magister, quod sex diebus distinxit Deus et in formas proprias redegit cuncta quæ simul materialiter fecerat.

Ubi quæritur de contrarietate quæ est inter Augustinum et alios sanctos.

1. Ubi Augustinus inducit pro se, quod omnia simul facta sunt in initio temporis in forma et materia : et dicit hoc intelligere Scripturam, Eccli. XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Quod etiam videtur dicere Gregorius sic dicens in Glossa super idem in Ecclesiastico : « Cum factum cœlum et terra describitur, simul facta spiritualia et corporalia et quidquid de cœlo et terra producitur, indicatur. » Sed hoc directe est contra textum Genesis, de quo dicit Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram,* quod « major est Scripturæ illius auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. » Ergo non licuit Augustinum præter intellectum illius textus aliquid dicere.

2. Adhuc, Si facta sunt simul ea quæ prima et secunda et sic deinceps diebus facta sunt, cum non sint simul facta loco, oportet quod simul facta sint tempore : ergo necesse est, quod prima dies fuerit cum secunda, et secunda fuerit cum tertia, et sic deinceps : quod est inconveniens, quia cum tempus suc-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XII, Art. 1. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 72, Art. 2, part. 3. Tom. XXXIV.

cessivum sit, nullam partem potest habere cum alia, sed unam habet prius, et alteram posterius : propter quod dicit Aristoteles in IV *Physicorum,* quod « tempus est numerus motus secundum prius et posterius. »

3. Adhuc, Distinctio in Genesi distinguit mane et vesperam et successionem diei ad diem, quæ non possunt intelligi esse simul.

Quæritur ergo, Quid secundum Augustinum dicatur mane, quid vespera, et quid dies, et quare nulla mentio fit de nocte, et qualiter Augustini opinio reducitur ad opinionem aliorum Sanctorum, cum inter eos videatur esse contrarietas?

SOLUTIO. Dicendum, quod non est contrarietas Augustini et aliorum sanctorum, nec Augustini ad textum Genesis. Augustinus enim distinguit opera sex dierum secundum sex illustrationes lucis spiritualis. Alii autem sancti distinguunt ea secundum sex illustrationes lucis corporalis. Quia licet Deus simul fecerit cuncta et in eodem momento, ut in præhabitis dictum est in tractatu de *Angelorum naturalibus*, quæstione de *visione matutina et vespertina*[1] : tamen quod simul per verbum Deus facere potuit, in intellectu Angeli simul illustrari non potuit, nec simul in esse rerum secundum genera et species et secundum differentiam causæ et causati revelari in intellectu angelico potuit simul : quia, sicut dicit Aristoteles in *Topicis*[2], « scire quidem plura possumus, intelligere vero secundum actum tantum unum : » propter quod per lucem Verbi in mente angelica de creatura fienda, apud Augustinum, vocatur *mane* : cognitio perfecta rei factæ vocatur *dies* : relatio ejusdem rei factæ ad laudem creatoris, et acceptio alterius cognitionis rei fiendæ in verbo vocatur *vespera*, sicut in præhabitis de cognitione matutina et vespertina satis sufficienter ostensum est. Et hoc dicit Augustinus præcipue propter hoc quod dicitur, Genes. II, 4 et 5, ubi ponitur epilogus creationis et dicitur sic : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri :* ubi habet translatio Septuaginta : « Cum factus est dies, fecit Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret. » Ex hoc enim arguit Augustinus, quod simul cum die factum est opus creationis cœli et terræ, et opus distinctionis virgulti et herbarum, quod tamen dicitur factum esse tertia die : et hæc simul esse non possunt, secundum quod dies dicitur esse illustratio luminis corporalis : oportet ergo, quod alia dies quæratur quæ tunc facta est cum cœlo et terra. Et dicit hanc esse cognitionem angelicam conversam ad Verbum, quæ tunc facta est lux et dies, quando conversa est ad Verbum : quæ dies numeratur per illustrationes factas in intelligentia angelica secundum genera et species creatorum, et distinguitur secundum relationem de creatura fienda vel facta, vel relatione ad laudem creatoris, sicut dictum est. Et contra hoc nihil dicunt alii sancti, nec textus Genesis, sed æquivoce accipitur apud eos *dies* : quia Augustinus accipit de illustratione intelligentiæ angelicæ sex modis factæ in uno et eodem die.

Alii vero sancti loquuntur de sex illustrationibus lucis corporeæ : quæ facta est super sex differentias rerum creatarum in distinctione et ornatu, eo quod opus creationis, ut in præhabitis ostensum est, fuit ante omnem diem. Nec fit mentio secundum Augustinum de interpositione noctis : quia in omnibus istis illustrationibus semper fuit conversio lucis angelicæ ad lucem æternam quæ

[1] Cf. Supra, Quæst. 14, Membr. 3, Art. 2, part 2.

[2] ARISTOTELES, Lib. II Topicorum, cap. 4, in declaratione 33 loci (Nota edit. Lugd.)

Deus est : nec umquam conversio fuit ad creaturam ut inhæreret ei tamquam fini : quæ perversitas inducit tenebras spirituales, quæ dicitur *nox* : et inducitur illud Apostoli, ad Ephes. v, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate.* Propter quod dicit, quod *lux* principalius dicitur de luce spirituali, quam de luce corporali : eo quod lux corporalis a luce spirituali procedit ut causatum a causa.

Alii autem sancti dicunt, quod simul in materia facta sunt omnia : quod non est contrarium Augustino : et secundum hoc interpositio noctis est spatium, scilicet quod lux illuminans corporaliter transit per actum circuli, qui est inter occasum et ortum ejusdem lucis : quia tunc luci isti opponitur terræ opacitas, quæ umbram facit in superiori hemisphærio, quæ umbra *nox* vocatur.

Et sic nulla contrarietas est inter Augustinum et alios sanctos.

Ad 1. Ad objectum contra, dicendum quod per dictum Gregorii intelligitur, quod omnia simul facta sunt quæ de cœlo et terra per distinctionem producta sunt, et per ornatum in materia : et postea distincta sunt per formam et locum. Augustinus autem intendit, quod simul facta sunt in materia et forma, et distincta et ornata per distinctas et diversas illustrationes ad diversas formas et diversa loca per distinctionem et ornatum : et sic Augustinus in nullo derogat textui Genesis, sed exponit, ut quod intus erat, per expositionem extra appareat et intelligatur.

Ad aliud dicendum, quod hoc optime sequeretur, si Augustinus *diem* diceret partem temporis, quo lux sive luminare prius est in superiori hemisphærio illustrando res creatas : et hoc non dicit Augustinus diem, sed potius illustrationem luminis angelici super creaturam fiendam, factam, et ad laudem creatoris relatam : et hoc secundum creaturas diversas in uno momento esse potuit. Unde sophisma æquivocationis est in argumento. A

Ad ultimum dicendum, quod hoc jam solutum est in principio hujus solutionis. A

QUÆSTIO L.

De quatuor modis divinæ operationis.

Deinde, Quæritur de hoc quod dicitur in illo libro II *Sententiarum*, dist. XII, cap. II : « Quatuor enim modis, ut dicit « Alcuinus super *Genesim*, operatur « Deus. Primo in verbo, omnia disponendo. Secundo, in materia informi « quatuor elementorum, de nihilo eam « creando. Unde, *Qui vivit in æternum,* « *creavit omnia simul* [1]. Omnia scilicet « elementa, vel omnia corpora materiali« ter simul creavit. Tertio, per opera sex « dierum varias distinxit creaturas. « Quarto, ex primordialibus seminibus « non incognitæ oriuntur naturæ, sed « notæ sæpius reformantur, ne pereant. »

De hoc enim quæritur :

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus et Damascenus, quod *operativum* dicitur,

[1] Eccli. xviii, 1.

quod ex seipso movetur : moveri autem Deo non convenit : ergo nec operari.

2. Adhuc, Quæcumque sunt in una divisione, divisum debent participare per unam rationem : sed operari in verbo et operari in materia, non sunt unius rationis opera : ergo ad unam divisionem operandi non debent referri.

3. Adhuc, Operari in verbo est disponere opera : sed disponere opera, non est operari, sed ante operationem : ergo videtur, quod falsum sit, quod unus modus operandi sit in verbo.

4. Adhuc, Ex seminibus non incognitas producere naturas, opus naturæ est, non Dei, ut videtur : et ita videtur, quod non debeat poni inter modos operationis divinæ.

io. Solutio. Dicendum, quod quatuor modi sunt operationis divinæ, ut dicit Alcuinus et Glossa super Genesim : et est divisio non generis in species, sed data secundum modos operationis sapientis. Hic enim primo disponit in seipso quid operandum sit, et qualiter, et ad quem finem. Et penes hoc accipitur primus modus, qui est in verbo, in quo Deus disposuit ab æterno quid, quomodo, et qualiter, et quo fine producatur unumquodque.

Secundus modus est sapientis, quod statim præparat materiam in quam inducturus est formam : propter quod dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod architectonici sapientis est ordinare materiam in quam possit inducere formam. Volens enim facere serram, non quærit lanam pro materia : quia in lanam non potest induci forma instrumenti dentati, fortitudine dentium et acumine volentis dividere dura. Et penes hoc accipitur modus secundus, qui est omnia simul in materia confusa producere.

Tertius modus est sapientis, unumquodque ad proprium actum et propriam formam determinare et ad opus suum. Et propter hoc dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod in unoquoque sapiens est, qui ex ratione formæ et finis rationes assignat factorum et operum suorum. Et penes hoc accipitur modus tertius.

Sed quia sapientissimus artifex est primus artifex, et conditor omnium Deus, de quo dicitur in libro de *Causis*, quod est dives in se, et dives in omnibus aliis : ideo convenit ei non operari in se tantum, sed in omnibus aliis quæ ab ipso sunt : et sic operatur in natura. Et hic est quartus modus operationis. Isa. xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis*, Domine. Joan. xv, 15 : *Sine me nihil potestis facere*. Et ideo dicit Augustinus, quod ille qui ex quinque panibus pavit quinque millia hominum [1], majori virtute ex paucis granis segetes producit, ex quibus pascit totum mundum.

Ad primum ergo dicendum, quod a Gregorio Nysseno definitur opus secundum quod est in genere actus, sive actionis, quæ cum motu est, ut in *Sex principiis* dicitur. Et hoc modo Deo non convenit, qui immobilis est. Unde Boetius in V de *Consolatione philosophiæ* : Ad 1.

Qui tempus ab ævo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri.

Divisio vero Alcuini sumitur penes modos qui sunt in opere sapientis, ut dictum est : et sumitur *opus* large et communi ratione ad opus, et modos qui circumstant opus prout procedit a sapiente.

Ad aliud ergo dicendum, quod hoc non est verum de divisione generis in species. Diximus autem jam, quod divisio aliquando est non generis in species, sed in modos qui circumstant ex parte operantis et ex parte operati. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod hoc procederet, si in dicta divisione opus stricte Ad 3.

[1] Joan. vi, 1 et seq.

sumeretur. Dictum est autem, quod sumitur large pro ipso opere, et pro modis qui circumstant ipsum ex parte operantis et ex parte operati.

Ad 4 AD ULTIMUM dicendum, quod hoc est opus naturæ proxime operantis : Dei autem est opus sicut primo operantis et influentis virtutem naturæ. Sicut enim dicitur in libro de *Causis*, secunda causa secundum omne genus causæ a prima causa habet, et quod est, et quod causa est.

Et hæc dicta sint de opere creationis, quæ sufficiunt pro nunc.

QUÆSTIO LI.

De opere primæ diei.

Deinde, Quæritur de opere distinctionis, de qua Magister tractat in libro II *Sententiarum*, distinct. XIII, ibi scilicet, « Prima autem distinctionis operatio « fuit formatio lucis. »

Ubi oportet inquirere tria de opere primæ diei.

Primo, Qualiter Deus primo formavit lucem, et divisit lucem a tenebris : ibi enim oportet inquirere, Quid sit lux, utrum corpus, vel forma corpòris, vel defluxus corporis alicujus?

Secundo, Quomodo lucem appellavit diem, et tenebras noctem ? utrum scilicet per effectum, vel causam?

Tertio, Quomodo factum est vespere et mane dies unus, et non mane et vespere? secundum hoc enim prima dies non habuit mane.

Et licet de primo istorum disputaverint multa Philosophi, quæ a nobis supra in II de *Anima*, cap. de *visu*, determinata sunt, tamen etiam hic quia tangitur hic de materia eadem, quantum ad propositum pertinet tangenda sunt.

MEMBRUM I.

Qualiter Deus primo formavit lucem et divisit a tenebris? et, Quid sit lux? utrum corpus, vel forma corporis, vel defluxus corporis alicujus [1] *?*

Quod autem lux non sit corpus, videtur Aristoteles dicere in II de *Anima*, cap. de *visu*, ubi sic dicit :

1. « Lumen et lux nec est ignis, nec omnino corpus, nec defluxus corporis : esset enim (supple, si esset defluxus corporis) aliquod corpus, aut alicujus hujusmodi, supple. defluxus præsentia in lucido. » Et paulo post : « Neque enim duo corpora possibile est esse in eodem loco : hoc enim sequeretur si lux et lumen esset corpus : quia lux et lumen in eodem loco sunt cum diaphano, quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIII, Art. 2. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

ut formam recipit ipsum. » Ex hoc patet, quod Aristoteles non tantum dicit, quod non sit corpus : sed hoc etiam probat deducendo ad impossibile.

2. Adhuc, Ibidem, Videtur autem lumen contrarium esse tenebræ : est autem tenebra privatio hujus habitus ex lucido : habitus autem non est corpus, sed forma : ergo nec lux corpus est : lux enim et lumen, ut dicit Avicenna, non differunt nisi in hoc, quod lux habitus est luminosi, lumen autem habitus diaphani vel transparentis, generatus in ipso ex directa oppositione luminosi.

3. Adhuc, Commentator ibidem exponens textum Aristotelis, sic dicit : « Ex hoc patet, quod lux est habitus diaphani, et non corpus. »

4. Adhuc, In libro de *Visu et natura oculi* dicit Philosophus : Lux non est corpus, sed accidens aeris. »

5. Adhuc, Avicenna in VI de *Naturali sufficientia*, cap. de *visu* : « Lumen est affectio corporis habentis lucem, cum directe sine interpositione opaci oppositum fuerit illi. »

6. Adhuc, Avicenna, ibidem, « Lux est qualitas, quæ est perfectio corporis translucentis secundum quod est translucens. »

7. Adhuc, Avicenna, ibidem, « Lux est qualitas, quam mutuat corpus translucens a lucido, et translucens efficitur per eam translucens in effectu sive in actu. »

ontra In contrarium hujus est quod

1. Dicit Augustinus in lib. ad Volusianum, sic : « Hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare : sive ista crassiora, sicut humor atque humus : sive subtiliora, sicut aeris atque lucis. » Ergo sicut aer est corpus subtile, ita et lux.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Duo liquores miscentur ita, ut neuter servet integritatem suam, quamquam in corporibus ipsis lux incorrupta videatur. » Ergo lux est de numero corporum.

3. Adhuc, Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* : « In corporibus lux tenet primum locum [1]. » Si ergo primum locum tenet in numero corporum : et primum locum tenens in corporibus est corpus : videtur, quod lux sit corpus.

4. Adhuc, Augustinus, *Super Genesim ad litteram*, « Quomodo anima ex eo genere (corporum) aliquid est, cum ejusdem generis summum non sit nisi lumen. Quia comparatio secundum excessum non fit nisi inter univoca [2]. » Ergo videtur, quod lux sit corpus.

5. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Anima propter subtiliorem sui naturam transit corpus viribus suis per spiritum qui naturæ lucis est [3]. » Constat autem, quod omnis spiritus corpus est et corporeus sive corporalis naturæ. Ergo videtur, quod lux corpus sit.

6. Ad hoc idem objicitur per rationem sic : Lux in aere sive lumen, si est accidens sive forma accidentalis : aut inest aeri per se, aut per accidens. Si per accidens : ergo inest per aliud quod est ejus subjectum proprium : eo quod universaliter verum est, quod omne accidens per accidens reducitur ad accidens per se. Si est accidens per se, oportet quod sit demonstrabile de aere per causam et formam aeris, quod falsum est : ergo nec est accidens per se, nec est accidens per accidens. Et est accidens, vel substantia. Ergo relinquitur, quod sit substantia, et ut mensurata substantia in longum, latum et profundum, quod soli corpori convenit : ergo relinquitur, quod sit substantia corporea vel corpus.

7. Adhuc, Aut eadem lux est in Oriente et Occidente, aut diversa generata a prima luce. Si eadem : hoc stare non

[1] S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 5.

[2] Idem, Lib. VII super Genesim ad litteram, cap. 14.

[3] Idem, Ibidem, cap. 15.

potest, quia idem accidens non potest esse in diversis locis vel subjectis, vel excedere proprium subjectum. Si autem alia generata a prima : tunc accidens in uno subjecto generat se in alio subjecto : et sic sequeretur, quod lux esset qualitas activa, quod falsum est : qualitates enim activæ non sunt nisi duæ, scilicet caliditas, et frigiditas : et duæ passivæ, scilicet humiditas, et siccitas.

8. Adhuc, Jacobus Alkindi in libro de *Visu et natura oculi*, dicit, quod non reflectitur lux vel lumen, nisi ad corpus solidum, planum, et tersum. Ponamus ergo vacuum esse inter cœlum et terram : in illo vacuo nullum erit corpus reflectens lucem vel multiplicans in vacuo : et cum constat, quod opposito sole illi vacuo, vacuum erit plenum luce et lumine, et non extenditur in eo sicut forma vel qualitas : ergo est corpus, et non qualitas corporis : quod enim extenditur in loco sicut corpus, et partes ejus copulantur ad unum terminum cum loco, corpus est, ut dicit Aristoteles quia hoc est longum, latum, et profundum.

9. Adhuc, Duæ formæ ejusdem speciei in eodem subjecto esse non possunt : duæ autem luces sive lumina sunt in eodem subjecto · dicit enim Dionysius, et experimento probatur, quod duæ luces vel duo lumina duarum candelarum in domo uniuntur, et sunt in eodem aere ut in subjecto, cum tamen sint ejusdem speciei : ergo videtur, quod lux vel lumen non sit qualitas : et est qualitas, vel corpus : ergo sequitur, quod sit corpus.

Solutio. Solutio. De luce et lumine diversæ sunt sententiæ. Sicut enim tactum est, antiquissimus Philosophus Democritus, de quo dicit Aristoteles quod de omnibus curam gessit, dixit, quod lux et lumen nihil aliud erat nisi corpora parva a corpore luminoso in corpus perspicuum sive diaphanum defluentia : et cum ubique conjunguntur partibus perspicui, efficitur perspicuum secundum actum luminosum. Et sicut dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, rationem accepit ex hoc, quod videbat lumen transire de loco ad locum : et radium descendentem a corpore luminoso, et intrare per fenestram, et reflecti a corpore solido : et talia non sunt nisi corpora : et ideo dicebat lucem et lumen esse corpus, et defluxum corporis, hoc est, corpora parva a luminoso defluentia.

Et contra hoc est ratio inducta ab Aristotele, quia nos videmus, quod luce et lumine defluentibus a corpore luminoso in perspicuum sicut in aerem, lux et lumen extenduntur per totum aerem. Aut ergo aer cedet omnino de loco perspicui, aut duo corpora erunt in eodem loco, scilicet corpus quod est lux et lumen, et corpus perspicui : duo autem corpora in eodem loco nullo modo esse possunt, ut dicit Aristoteles : sequeretur enim inevitabile, quod duo corpora essent idem corpus.

Objicit etiam contra hoc Avicenna supponens quod est verum, quod omne corpus de se luminosum densum est, et tegens a visu corpora quæ post ipsum sunt, sicut sol, luna, et stellæ : hæc enim tegunt ea quæ post ipsa sunt : aliter enim non eclipsaret una stella aliam, quod falsum est : cum in II de *Cœlo et mundo* dicit Aristoteles, quod luna eclipsavit Martem, et in qualibet eclipsi solis sol eclipsatur a luna : cum tamen probatum sit in astronomia, quod luna est corpus et vas luminis in profundum sui recipiens lumen : quia aliter non illuminaret ad omnem situm : si enim ab exteriori tantum reflecteret lumen incidens in ipsam, non illuminaret nisi ad oppositum et parem angulum, ut probatum est in *Perspectiva* Euclidis. Et ex hoc procedit Avicenna, quod si lux et lumen est corpus, vel defluxus corporis : aut illud corpus est luminosum, aut pervium. Si pervium sive perspicuum : tunc per ipsum perspicuum

in quod defluit illud lumen, non efficitur per ipsum secundum actum lucidum : et hoc est contra sensum, quia nos videmus, quod quando lumen penetrat aerem, aer efficitur secundum actum luminosus. Si autem sunt luminosa corpora illa : tunc quanto magis densantur, tanto magis impediunt visum qui fit per aerem : eo quod tegunt omnia quæ sunt post ipsa, ita quod visus obvians super ea non potest penetrare ad videndum ea quæ post ipsa sunt : ergo si ista essent defluxus corporis, vel corpora, quanto magis multiplicarentur in aere, tanto magis impedirent visum : quod est contra sensum.

Eadem objectio est contra eos qui dicunt, quod lux est corpus, cujus materiam continue creat Deus : cui formam luminositatis continue immittit corpus luminosum, sicut sol, vel aliud simile. Partes enim materiæ sic creatæ aut sunt perspicuæ, aut luminosæ. Et si perspicuæ : sequitur idem quod prius. Si luminosæ : sequitur iterum idem : quia quanto diutius creatur, tanto magis dansatur in aere. Isti dicunt, quod lux est corpus spirituale, quod propter sui spiritualitatem cum quolibet corpore est in eodem loco. Sed inconveniens non evadunt : quia spiritualitas illa non tollit ab eis naturam corporeitatis et mensuras distantiarum : et cum eadem sit distantia (ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*) cubi et plenicubi, adhuc propter distantias corporeitatis sequitur, quod scilicet duo corpora sunt unum corpus : quod impossibile est. Ponunt tamen exemplum in licinio de bombace facto, quod immersum in oleo unum (sicut dicunt) habet locum cum oleo sibi imbibito : et nec majorem nec minorem, quam habet licinium per se. Sed isti non intelligunt, quod in tali exemplo licinium est locus olei : et extremitas circumstantis corporis interior quæ attingit corpus undique, est locus olei et licinii communis : nihil enim prohibet in uno loco communi esse multa corpora. Contra istos etiam est, quod Deus *requievit die septimo ab universo opere quod patrarat*[1] : unde postea novas materias corporalium numquam creavit : ergo nec materiam istius corporis, quod ipsi *lucem* vocant.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod re vera lux et lumen formæ sunt corporeæ, et non corpora. Sunt enim formæ corporeæ quæ distenduntur in corpore secundum mensuras corporis : et sunt in magno magnæ, et in parvo parvæ. Et sunt formæ intentionales et rationales. Intentionales sunt, quæ ex objecto luminoso vel colorato secundum esse intentionale generantur in medio sive perspicuo : et illæ dicuntur *formæ spirituales*, non quod sint spiritus secundum substantiam, sed quia secundum esse intentionale, quod est spirituale esse, sunt in medio et in sensu, ut dicit Commentator super secundum de *Anima* : et tales *formas corporales* vocat Augustinus ad Volusianum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod lux dicitur esse in corporibus et incorrupta, quia in corporibus est ut forma corporalis dimensionibus corporum distensa : et in esse lucis, quod est esse intentionale, non miscibilis, eo quod quæcumque miscentur, miscentur secundum formas naturales materiales activas et passivas : lux autem per se nec agit nec patitur, licet per splendorem (qui est divaricatio luminis, ut dicit Avicenna) segregat, rarefacit, et calefacit.

Ad 3. Ad aliud dicendum eodem modo, quod lux dicitur in corporibus primum locum tenere, quia forma corporum est, et qualitas superiorum corporum, quæ primum locum tenent.

Ad 4. Ad aliud eodem modo dicendum : lux enim summum locum tenet inter corpora, eo quod est forma et qualitas nobiliorum corporum.

[1] Genes. II, 2.

Ad 5. AD ALIUD dicendum, quod, sicut dicit Constabenluce in libro de *Differentia spiritus et animæ*, spiritus in corpore discurrunt sicut luminaria in mundo, et sunt instrumenta virtutis naturalis, vitalis, et animalis. Et quia miscibiles sunt humoribus, et per contactum agunt in organo corporis, quæ non possunt facere nisi corpora : ideo necesse est eos corpora esse et corporeos. Et quia formas repræsentant virtuti animali, quod bene facere non possunt nisi sunt lucidi : ideo necesse est luminosos esse. Et quia universaliter spiritus sunt vehiculum virtutis, quam in totum corpus non deferrent nisi circulariter moverentur : ideo necesse est eos moveri ad modum luminarium in mundo, quæ ubique spargunt lumen suum per circularem suum motum. Tamen ex hoc non oportet, quod spiritus sit lux, vel lux spiritus : sed quod spiritus lumen habeat per quod per totum corpus influat virtutem.

Ad 6. AD ALIUD quod objicitur per rationem, dicendum quod lux et lumen sunt in aere ut forma accidentalis, quæ generatur in ipso ex directa oppositione luminosi, et cujus proprium subjectum est perspicuitas quæ est in aere. Illa enim per talem formam efficitur in actu. Et si de aere debet probari, non probatur nisi per directam oppositionem luminosi, quæ est per se causa ejus efficiens in tali subjecto, sicut docet Aristoteles in II *Posteriorum*, quod eclipsis probatur de luna demonstrative per id quod per se est causa obscurationis, quod est interpositio terræ recta diametro inter solem et lunam.

Ad 7. AD ALIUD dicendum, quod lux in Oriente et Occidente per subjectum est diversa, per generans una et eadem. Quod autem subito fit et in uno momento et in Oriente et in Occidente, ideo est, quia illuminatio non est motus, sed mutatio quæ est finis motus : sicut et generatio et corruptio, sicut dicit Commentator super III *Physicorum* Aristotelis : generatio enim est mutatio ad quam finitur motus alterationis : et similiter corruptio. Et ideo non sunt in tempore, sed in momento. Illuminatio vero est finis motus ascensionis vel descensionis luminosi corporis super perspicuum in omni loco ad quem a luminoso corpore potest trahi diametraliter recta linea, non interposito terminato corpore.

Ad 8. AD ALIUD dicendum, quod posito inconveniente, nihil est inconveniens impossibile accidere. Vacuum enim non potest accidere inter cœlum et terram. Et si esset, nihil videretur. Et hoc probavit Aristoteles in II de *Anima* contra ponentes vacuum. Et ideo si vacuum esset inter cœlum et terram, nec lux, nec lumen ibi generaretur : quia non esset aliquod corpus susceptibile lucis vel luminis, in quo hoc generari posset a directa oppositione luminosi corporis.

Ad 9. AD ULTIMUM dicendum, quod duæ luces duarum candelarum unitarum, non sunt duæ nisi per numerum illuminantium : sed illuminatio generata ab eis est una in perspicuo : et ideo illa ratio nihil valet. Duo enim illuminantia efficiuntur unum illuminans in illuminatione generata, quamvis ex duobus clarior et fortior sit quam ex uno. Si autem quis lumen dicat corpus propter motum, quia movetur de loco ad locum, potest dicere umbram esse corpus, propter similem motum : quod fatuum est : umbra enim non movetur per se, sed motu corporis objecti et opaci : et lux et lumen non moventur per se, sed motu corporis illuminantis : quod cum transit de loco ad locum, necesse est illuminationem fieri in diversis locis : quia tunc diametralis oppositio necesse est, quod sit ad loca diversa.

MEMBRUM II.

Quomodo lucem appellavit diem, *et tenebras* noctem, *utrum scilicet per effectum vel causam* [1] *?*

Secundo quæritur, Quomodo lucem appellavit diem, et tenebras noctem ? utrum scilicet per effectum, vel per causam ?

Super illud enim : *Fiat lux*, Glossa interlinearis dicit : « Hic incipit distinguere. »

Gratia hujus quæritur, Qualiter distinguit lucem a tenebris, utrum scilicet utrumque attribuendo ad formam, vel utrumque ad locum proprium, sive in causa, sive in effectu ?

1. Si dicatur, quod ad formam attribuendo : hoc videtur esse falsum. In omni enim opere sex dierum tam creationis, quam distinctionis et ornatus, singulis diebus attribuitur aliquid suæ formæ. In creatione enim cœlum fit cœlum, et terra terra. In distinctione lux fit lux, et nox fit nox, quæ sic non distinguuntur nisi per accessiones propriarum formarum. Similiter in opere ornatus sol fit sol, et luna luna per adeptiones propriarum formarum. Si ergo determinatio ad formam esset opus distinctionis, opus distinctionis non esset separatum ab opere creationis et ornatus : quod falsum est. Dicunt enim Glossæ super Genesim, tam Augustini quam omnium aliorum, quod opus distinctionis ultra opus tertiæ diei non extenditur.

2. Adhuc, Si distinctio est ad locum : tunc videtur, quod non deberet sic incipere, *Fiat lux :* sed, Separetur vel distinguatur lux a tenebris.

3. Adhuc, Secundum hoc quæritur, Quare non dixit, Fiant tenebræ : sicut dixit, *Fiat lux ?* Si enim dicitur, quod tenebræ non sint nisi luminis absentia : et propter hoc non dixit, Fiant tenebræ. Tunc etiam non debuit dicere : *Appellavit tenebras Noctem :* quia cum omne nomen imponatur a forma, quod formam propriam non habet qua ab aliis distinguatur, nomen proprium habere non potest : ergo etiam nomen proprio appellari non debuit a Deo : et sic male dicitur : *Appellavit tenebras Noctem.*

4. Adhuc, Si in causa distinxit lucem a tenebris, cum causa lucis non possit esse nisi luminosa natura cœli in perspicuo sive aere, tunc primo debuit dixisse in opere creationis quando dixit : *In principio creavit Deus cœlum et terram :* vidit Deus, quod esset bonum : et distinxit cœlum a terra, et vocavit diem cœlum : et terram propter opacitatem quæ tenebras facit, vocavit noctem. Si autem in effectu distinxit : tunc qualitas aeris qui dicitur *dies*, præsentia scilicet luminis, distincta esset a tenebris noctis : et hoc esse non potest, quia qualitas per se distinguibilis non est, cum qualitas sit et accidens, et non feratur de loco ad locum nisi motu luminosi illuminantis, a cujus oppositione directa super perspicuum generatur lux, ut in antehabitis dictum est.

5. Adhuc, Cum naturaliter ex positione luminosi in circulo quo circumfertur, mane præcedit vesperam, eo quod fit ex ortu luminosi, vespera autem ex occasu ejusdem, videretur convenientius dicere, Factum est mane et vespere, dies unus, quam e converso, *Factum est vespere et mane, dies unus.*

6. Adhuc, Quare non dicit, Dies primus, sicut *dies unus*, cum ordo sit in diebus ?

7. Adhuc, Secundum expositionem Augustini, qui lucem exponit de cogni-

[1] Genes. I, 3 et seq. : *Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona. Et divisit lucem a tenebris. Appellavitque lucem Diem, et tenebras Noctem.*

tione in Verbo angelicæ naturæ de creatura facienda, cum mane sit per visionem matutinam illustratio angelicæ naturæ de creatura fienda, et angelica natura intelligatur per cœlum informis quæ se faciendam in Verbo cognoscere non potuit antequam esset, prima dies mane habere non potuit, sed dies fuit cum se in lucem Verbi factam esse cognovit, et vespera fuit quando cognitionem suam ad seipsam retulit, eo quod omnis creatura ad seipsam relata declinat ad non esse, et sic ad tenebras, ut dicit Gregorius. Et secundum hoc ita deberet dicere : Facta est dies, quæ declinans ad vesperam, complevit diem unum.

8. Adhuc, Secundum alios Sanctos *lux* dicitur nubecula lucida rotatione sua circa materiam confusam in extremo, quæ præsentia sui illustravit eam, et gyratione ad inferius hemisphærium lumine subtracto paulatim declinans fecit vesperam, et in totum occumbens fecit noctem, sicut dicit Magister in distinctione XIII libri secundi *Sententiarum*, cap. *Si autem quæritur, ubi facta est lux illa ?* Dicit enim ibi, quod « in eodem loco ubi nunc sol rotatur, rotabatur lux illa. » Hoc enim videtur falsum et impossibile : lux enim illa non poterat rotari nisi in circulo distincto : circulus autem distinctus ante quartum diem non fuit : ergo prima, secunda, et tertia die nubecula illa luminosa rotari non potuit rotatione : ergo mane et vesperam et diem et noctem facere non potuit.

9. Si forte dicatur, sicut dicit Damascenus [1], quod « lux illa contractione et emissione radiorum tunc fecit diem et noctem. » Tunc videtur hoc esse impossibile : lux enim per necessitatem illuminat perspicuum sibi suppositum, et sic de necessitate dies tantum esset in uno loco, et similiter mane, et vespera, et nox : et motu luminosi hic non distinguerentur ad diversa loca : quod est contra Basilium et Ambrosium in *Hexameron*, et Augustinum, et Bedam, et omnes sanctos, qui concorditer tradunt, quod non nisi ratione luminosi distinguitur dies, et nox, mane et vespera.

Quæ

Adhuc quæritur de luce illa, Utrum in illuminando fuit perfectior sole, vel minus perfecta ?

Et videtur, quod perfectior : quia

1. Ista dicta est *lux* : lux autem per essentiam est perfectior in illuminando, quam luminosum quod participat lucem : cum ergo sol luminosum sit participans lucem, videtur quod lux perfectior fuerit in illuminando quam sol.

2. Adhuc, Ex ipsa virtute verborum intelligitur, quod illa lux est opus divinum immediate a Deo factum. Dicitur enim sic : *Dixit Deus : Fiat lux.* Et dicitur in cantico Deuteronomii, XXXII, 4 et 3 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.* Videtur ergo, quod lux illa perfectior fuerit ad illuminandum, quam sol. Sed tunc locum habet quæstio Magistri quam facit in libro II *Sententiarum*, distinctione XIII, cap. *Solet quæri*, scilicet si lux illa sufficiebat, ad quid necesse fuit fieri solem, lunam, et stellas ?

Quæs

Adhuc ulterius quæritur, Quid factum sit ex luce illa, facto jam sole ?

1. Si dicitur, quod coadunata est in corpus solis, lunæ, et stellarum : hoc erit contra philosophiam : quia secundum hoc sol, luna, et stellæ essent ex materia una communi : et quæcumque sunt ex materia una communi, transmutabilia sunt ad invicem : et secundum hoc sol transmutaretur in lunam et stellas, et e converso : quod omnino impossibile est.

2. Si autem diceretur quod quidam dicunt, quod hæc lux diffusa est in circulos solis circa solem : hoc falsum expresse videtur : quia cum coadunata et inspis-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

sata sit lux ejus, in distantia duodecim graduum a sole, non tegeretur, sed appareret : et videretur lux ejus ante solem et post solem, sicut videtur lux lunæ et stellarum et ante solem, et post solem.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod tres distinctiones Moyses ibi determinat. Prima est extremorum ab invicem : et hæc est luminosi ab opaco, ita quod luminosum claritate sua fiat lux : opacum autem quod est ex parte terræ, fiat tenebræ per objectionem sui ad lucem, et habeat lucem per ipsam illustrationem quam facit in superiori hemisphærio, qua omnes res fiunt visibiles et terminatæ et perviæ : terminatas enim facit secundum actum visibiles in pulchritudine coloris, cujus esse formale in superficie terminati corporis (ut dicit Aristoteles in lib. de *Coloribus*) non est nisi diffusio luminis sive lucis qua demonstrantur et venustantur omnia. Et dicit Glossa super illud Genes. I, 3 : *Fiat lux*. « Congrue mundi ornatus a lumine cœpit : unde et cætera quæ creanda erant, viderentur. » Et hæc Glossa ponitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XIII, cap. A, ibi, *Prima autem distinctionis operatio* [1].

Et quod dicitur, quod vocavit hanc lucem *Diem*, non est aliud, nisi quod dedit ei formam talem, unde congrue sic vocaretur. Dedit autem determinationem verbi æterni et sapientiæ ad hanc formam, quando creaturas distinxit. Et per privationem hujus formæ opacum vocavit tenebras : tenebræ enim dicuntur a tenendo : quia tenent lucem ne aliquid illustret, quod est post opacum quando luci opponitur. Easdem vocavit *Noctem* ab hac eadem privatione formæ. Nox enim a nocendo dicitur : nocet enim impediendo lumen vivificum superioris corporis, ne vivificet inferiora generabilia et corruptibilia, et ne venustentur illustratione superiorum. Alio enim nomine propter tale nocumentum vocari non possunt. Et sic sunt distincta extrema ab invicem : superius scilicet generale principium, hoc est, cœleste quod universaliter lumine suo movens est : et infimum opacum, scilicet quod in loco generationis est, hoc est, in centro quod universaliter a luminoso motum est.

AD PRIMUM ergo quod quæritur? Utrum fiat distinctio ad formam vel ad locum ?

Dicendum, quod ad utrumque. Dicit enim Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod ab eodem generante idem est motus ad formam et ad locum : dando enim formam secundum naturam, dat omne quod consequitur formam generaliter : et hæc sunt motus et locus. Unde creator quando cœlesti naturæ dedit formam luminosi, et terrestri naturæ dedit formam opaci, distinguendo ea in diversas formas, eo ipso dedit eis motus ad diversa loca in quibus salvarentur. Locus enim, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, salvativus est locati. Et per hoc distinxit, quia per hoc luminosum in extremitate circumferentiæ mundialis machinæ circumire fecit, ut undique lumen infunderet. Et quia non est relatio ad circumferentiam æqualis nisi centri, per hoc ipsum luminosum ad locum supremum distinxit, et opacum quod undique movetur a lumine, determinavit ad imum, hoc est ad medium : hoc enim reflexione radiorum luminosi calorem vivificum excitat, per quem ex humido et terreno elemento formæ producantur generabilium et corruptibilium : et sic dividitur lux a tenebris primo in causa, et communiter in effectu. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod utrumque dici poterat : quia unum fit per alterum, et ideo primo dixit, *Fiat* : et postea divisit lucem a tenebris. Dicendo enim, *Fiat*, attribuit ipsum ad formam : dicendo, *Divisit*, attribuit ei motum per quem ad diversa loca tenderet in quibus salvare- Ad 2.

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XIII, cap. A, in fine. Tom. XXVII opp. B. Alberti in nostra nova editione, pag. 241.

tur, et proprios actus ageret, et propriis passionibus pateretur.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod tenebræ non sunt nisi privatio et defectus : et ideo non fiunt per aliquod opus artificis, sed ipsa carentia lucis tenebræ sunt : et ideo non potuit dicere : Fiant tenebræ : sed nomen accipiunt ab ipsa privatione lucis, sicut omnis privatio ab habitu denominatur et diffinitur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in causa distinxit, et in effectu consequenter : sed cœlum secundum substantiam non est causa diei, sed potius secundum formam lucis : et ideo in creatione, cum creatio sit actus conditoris producentis substantias principiorum, nulla potuit importari distinctio : et ideo inconvenienter dixisset, Divisit cœlum a terra, et vocavit cœlum diem, et terram noctem : sed oportuit ante cœlum vestiri luce, et per oppositum terram vestiri opacitate, ut per has duas formas essent causæ diei et noctis : et ideo oportuit dicere in opere distinctionis : *Fiat lux*, et, *Divisit Deus lucem a tenebris*.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod naturalis motus lucis a summo cœli est, sive ab angulo medii cœli, sicut in Psalmo XVIII, 7, dicitur de cœlo : *A summo cœlo egressio ejus. Et occursus ejus usque ad summum ejus*. Et propter hoc etiam dies in astronomia incipit et meridie. Cujus causam reddunt sapientes astrorum : quia semicirculus qui est ab angulo cœli medio usque ad angulum mediæ terræ per Occidentem, semper est æqualis semicirculo qui est ab angulo mediæ terræ per Orientem in medium cæli, et secundum æqualitatem partium circuli naturalis motus est lucis. Semicirculi autem, quorum unus est ab Oriente in Occidentem, et alter ab Occidente in Orientem numquam sunt æquales nisi in æquinoctio. Et ideo secundum naturam motus quando declinat a meridie in die naturali vespera est ante mane. Et ut innuat hunc naturalem motum et ordinem, dixit : *Factum est vespere et mane*, potius quam e converso, Factum est mane et vespere.

Quidam tamen assignant de hoc aliam rationem et bonam. Et videtur esse a verbis Dionysii accepta in libro de *Divinis nominibus* [1], ubi in idem determinat bonum et lumen, dicens quod lumen illud de quo dicitur in Genesi : *Fiat lumen* (sic enim habet alia translatio) idem est quod bonum. Bonum dicitur a βοάω, hoc est, *voco, vocas :* quia *vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt* [2]. Unde quia tunc ex non esse sicut ex abysso tenebrarum res creatas vocavit ad esse sicut ad lumen, processit quasi a vespera, quæ cadit in tenebras, ad mane, hoc est, ad lumen creaturarum productarum in esse ad lucem. Et ut hunc ordinem designet, potius dicit : *Factum est vespere et mane*, quam factum est mane et vespere. Et hæc ratio confirmatur, II ad Corinth. IV, 6, ubi dicit Apostolus : *Deus, qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Jesu*. Secundum hoc enim lux est ex tenebris secundum ordinem. Inferius tamen in loco proprio plures ordines et plures rationes de hoc assignabimus.

Ad aliud dicendum, quod *primus* nomen ordinabile est, ut dicit Priscianus, et non ita dicit distinctionem et discretionem sicut *unus*. Et ideo quia hic loquitur de distinctione et discretione rerum, melius dicit, *dies unus*, quam *dies primus*. In sequentibus autem ubi tangit ordinem sequentium ad præcedens, ibi dicitur convenientius *dies secundus*, et *dies tertius*. A

Ad aliud dicendum, quod secundum illam expositionem Augustini, matutina cognitio est ante vespertinam : sed secun- Ad

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Ad Roman. IV, 17.

dum productionem Angeli in esse et luminis de abysso tenebrarum, ut dictum est, vespera est ante mane : et illam prosequitur ordo litteræ Genesis.

8. Ad aliud dicendum, quod circulus in quo rotabatur nubecula illa, non fuit circulus deferens, sicut sunt circuli deferentes solem et alios planetas : sed fuit circulus quem motu suo descripsit nubecula circa materiam confusam, quæ ab Astronomis dicitur *circulus imaginativus*, et est similis ei qui in astronomia dicitur *æquans motum*, eo quod æquales partes describit super centrum in temporibus æqualibus : quod non facit deferens. Circuli autem deferentes facti sunt quarta die : et ideo non valet objectio.

9. Ad aliud dicendum, quod Damascenus ibi vocat *emissionem* et *contractionem*, illuminationem generatam ab oppositione luminosi directa, vel privationem hujus illuminationis : sed non negat, quin hæc illuminatio in diversis locis fiat per motum luminosi in circulo, ut dictum est.

Ad quæst. 1. Ad hoc quod quæritur, Utrum lux perfectior fuerit quam sol, vel non in illuminando ?

Dicendum absque dubio sicut et Magister dicit, quod sol multo perfectior fuit. Et hoc innuunt Sancti quod vocant eam *nubeculam*, eo quod materialiter fuit pars illius materiæ confusæ, quæ vaporabiliter circa terram fuit oppansa, in qua Deus fecit oriri lucem, et rotari circa materiam confusam ad illuminationem ejus, ut ipsa luce partes ejus moverentur ad formas rerum distinctarum.

Ad 1. Ad argumentum dicendum, quod nubecula illa non fuit per essentiam lux : sed lux quam dixit Deus fieri, fuit forma ejus, sicut lux etiam est forma solis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod sol et lux illa opus Dei sunt : et utrumque perfectum in suo genere, lux ad illustrationem extremitatis materiæ, sol ad distinguendum diem et noctem, et influendum lumen vivificum ad formam et speciem generabilium et corruptibilium : propter quod etiam a sapientibus astrorum vocatur *dator vitæ* : sicut videmus, quod accedente sole cuncta virent, et recedente arescunt.

Et quod quidam dicunt, quod circulus lucis perfectior est ad conservandum in esse, eo quod esse uniforme est sicut circulus, sol autem perfectior est ad provocandum in specie et forma distincta, nihil penitus valet et falsum est : lumen enim solis per gradum in quo est, facit speciem et formam, et per relationes ad alios circulos duodecim signorum quæ *domus* vocantur in astrononia, facit conservationem esse per totam periodum rei generatæ.

Et ad quæstionem Magistri dicendum, quod et ipse dicit, quod licet lux illa sufficere ad illustrationem vaporabilis materiæ, quæ partes materiæ moveret et disgregaret, et per oppositum secundum opacum adunaret : tamen ad perfectam claritatem diei et ad perfectam adunationem ex frigore noctis ut perficeretur in partibus materiæ motus ad formam, non sufficit : et ideo oportuit fieri solem et lunam et stellas, quorum motibus hoc perficeretur : hoc enim motibus planetarum in circulo obliquo perficitur.

Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod ad hoc nihil probabilius respondetur, quam quod dicit Magister, scilicet quod ex ea factum sit corpus solis et lunæ et stellarum, secundum diversas partes ejus. Ad quæst. 1.

Ad objectum in contrarium, dicendum quod quando dicit Philosophus, quod quorum est materia una, transmutantur ad invicem, intelligitur materia una, quæ unam habet analogiam potentiæ ad actum, sicut in principio hujus libri in primo tractatu, quæstione de *materia*, ostensum est[1] : et non intelligitur de substantia materiæ una universali, de Ad 1.

[1] Cf. Supra, Tract. I, Quæst. 4, Art. 1.

qua dicimus, quod omnium corporalium in principio creationis mundi fuit materia una : hæc enim non est una per analogiam, sed una per substantiam tantum, ut dicit Gregorius super illud Ecclesiastici, XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Quod simul est per substantiam materiæ, non simul esse potest per distinctionem formæ.

Ad 2. Ad ultimum dicendum, quod dictum illud nihil valet, et bene est improbatum.

MEMBRUM III.

Quomodo factum est vespere et mane dies unus, et non mane et vespere? secundum hoc enim primæ dies non habuit mane[1].

Deinde quæritur, Quomodo factum est vespere et mane dies unus, et non mane et vespere ? secundum hoc enim prima dies non habuit mane.

Ratione cujus juxta quod Magister proponit, tria quæruntur.

Primum, De hoc quod dies tribus modis accipitur.

Secundum, De eo quod Magister ponit tres distinctiones vespere et mane.

Tertium, Quod illa quæ dicuntur in Genesi, litteraliter accipienda sunt, et non per allegoriam.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

De hoc quod dies tribus modis accipitur.

Primo ergo quæritur de hoc quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XIII, cap. *Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura*[2].

Et assignat tres modos, scilicet quod dies dicitur spatium viginti quatuor horarum. Et secundo modo, dies dicitur illustratio quam nubecula fecit in primis tribus diebus illustratione sua super hemisphærium. Et tertio modo, dicitur dies sol lucens super terram

Videtur autem, quod primus modus non sit separatus a secundo et tertio : quia sive nubecula rotetur circa hemisphærium, sive sol ab Oriente in Orientem non redit nisi spatio viginti quatuor horarum æqualium. Dividitur enim circulus in trecentos sexaginta gradus, de quibus nonaginta sunt ab Oriente in medium cœli, nonaginta a medio cœli in Occidentem, nonaginta ab Occidente in medium terræ, nonaginta a medio terræ usque ad Orientem : qui si dividantur per quindecim, erunt viginti quatuor vicibus quindecim : quindecim autem gradus motus sunt unius horæ : et sic in toto circulo erunt viginti quatuor, quæ sunt spatium motus sive nubeculæ sive solis per trecentos sexaginta gradus.

Sol. Solutio. Magister non distinguit dies per spatium, sed per causam : et ideo si causa longitudinis diei accipiatur, spatium circuli erit causa longitudinis diei : et sic dicitur dies primo modo. Si autem accipiatur causa efficiens diei : tunc ante perfectionem solis, lunæ, et stellarum, non poterat esse causa diei, nisi illustratio et rotatio lucis, quam fecit Deus quando dixit : *Fiat lux.* Et sic dicitur dies secundo modo. Facto autem sole, causa diei est sol lucens super terram : et sic dicitur dies tertio modo. Et hæc est ratio dicti Magistri.

Qu Si autem quæritur sicut dicit Beda : « Opus Dei a luce inchoat et in lucem

[1] Genes. I, 3 : *Factumque est vespere et mane, dies unus.*

[2] Cf. S. Augustinus, Lib. I de Genesi ad litteram, cap. 10.

terminatur : et Deus in prima hora cujuslibet diei fecit opus illius diei, et non fecit successive, sed in momento eo quod ipse est potentissimus et perfectissimus opifex : » quid ergo fecit in residuo spatio viginti quatuor horarum ?

1. Si enim quievit : tunc non tantum quievit in die septimo, quod falsum est, et contra Scripturam. Si non quievit : tunc opus sequentis diei non inchoavit in præcedenti die, quod est contra Scripturam, quæ distinguit opera sex dierum secundum sex dies. Non potest dici, quod otiosus fuerit : quia bonitas Dei numquam otiosa est, ut dicit Augustinus. Dicit enim Gregorius de charitate : « Charitas enim Dei numquam otiosa est : operatur enim magna si est : si vero desinit operari, charitas non est. » Et si hoc dicitur de charitate hominis, multo fortius dicetur de charitate Dei.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1] : « Est autem et exstasim faciens divinus amor, hoc est, extra positionem sui. » Unde dicit, quod amor suus non permittebat eum in seipso manere solum, sed per creationem omnibus bonum suum communicare. Et hoc idem dicit Plato in *Timæo*, quod « numquam negavit commoda et utilia ad esse. »

SOLUTIO. Dicendum, quod re vera sicut dicit Beda, in primo articulo diei fecit opus cujuslibet diei : nec illo die inchoavit opus alterius diei, sed ipsum opus sic factum in virtutibus et principiis esse sui, ad esse perfectum explicabatur in residuo spatio diei illius. Non enim ad esse perfectum rei sufficit factio simplex : sed ut perfecte stet in esse et potenter, oportet quod lux oriatur super ipsum, et stet in summo super ipsum, nec declinet ab ipso, ne efficiatur evanidum luce et calore lucis : ut frigiditate tenebrarum et noctis comprimantur qualitates et virtutes ejus intra ipsum, et sic confortentur ad operationes et actus ejus : et tunc oriatur lux quæ in intimis calorem vivificum moveat ad exteriora, et distribuat in partes exteriores id quod ab intimis emotum est de viribus et calore vivifico. Et ideo sapientes in astris circulum diurnum dividunt in quatuor partes : ut prima quarta sit a Meridie in Occidentem, in qua Meridie acceptum nutrimentum deprimitur ad locum digestionis. Secundus arcus est ab Occidente in medium noctis, in quo comprimitur cibus, et digeritur in loco digestionis, frigiditate noctis circumstante et comprimente cibum, ut calor confortetur in intimis. Tertius est a medio noctis usque ad auroram, in quo lumen rediens, humidum nutrimentale movere incipit ab intimis ad exteriora. Quarta est ab aurora in meridiem, in quo lumen evocat humidum nutrimentale in omnes partes exteriores ad confortationem membrorum. Et sicut est in homine ad perfectionem nutrimenti : sic est in omni re generabili et corruptibili, et in omni re ordinata ad propagationem mundi. Et sic patet, quod perfectio rei non est nisi in spatio quatuor arcuum circuli, et motu viginti quatuor horarum. Et ideo quodlibet opus Dei ad perfectionem sui requirit unum diem : et hoc non est ex imperfectione operantis, sed quia hoc requirit natura operis constituti.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II,

De eo quod Magister ponit tres distinctiones vespere et mane.

Deinde quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, di-

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

stinct. XIII, cap. *Hic est naturalis ordo distinctionis dierum.*

Et ponit ibi tres distinctiones mane et vespere.

Primam ponit, quod dies inchoat a plena luce, et paulatim descendente luce fit vespere, qua occumbente fit nox, qua rursum ascendente luce fit mane, ita quod mane est finis præcedentis diei et initium sequentis. Et dicit, quod propter hoc prima dies mane non potuit habere : quia non erat dies præcedens primam diem cujus esset finis : et sic dies præcedens cum sequenti nocte computatur.

Alium ponit ordinem computationis secundum Bedam, qui est post peccatum hominis factum. Peccatum enim tenebra est, ut dicit Damascenus. Et Apostolus, ad Ephes. v, 8, ubi dicitur : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino* : in quo per lucem Christum, homo de tenebris peccati reductus est ad lucem justitiæ et resurrectionis. Et dicit, quod secundum hunc modum nox præcedens computatur cum die sequenti.

Tertium ponit ordinem computationis ab aurora resurrectionis in perfectam lucem diei, quando scilicet Christus resurgens in aurora, pleno lumine resurrectionis mundo illuxit : in quo iterum dies præcedens cum sequenti nocte computatur.

Et quæritur ratio hujus ordinis.

Videtur enim

1. Cum dicatur, I ad Timoth. vi, 16, quod *Deus inhabitat lucem inaccessibilem,* quod omne opus divinum est a luce in lucem : et sic numquam debet computari nox ante diem, nec cum die.

2. Adhuc, Cum dicatur, Jacobi, i, 17 : *A Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio :* videtur quod in nullo opere divino deberet fieri mentio vespere, sed diei tantum perfectæ.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod computationes et ordines computationum in genere accipiuntur a duobus, scilicet a natura, vel ab eventu qui fit circa illustrata per lucem divinam. Si a natura : hoc non potest esse nisi duobus modis. Aut enim est a natura ipsius motus : aut a natura operis divini, in quantum divinum est. Si a natura motus : tunc pro certo computatio est a plena luce meridiei in vesperam sequentem et noctem, et mane consequentis diei. Et de hoc ordine satis dictum est in membro præcedente hujus quæstionis. Si accipitur ordo ab opere Dei in quantum est opus Dei : cum Deus habitet lucem inaccessibilem, sic iterum incipit a plena luce, non ab aurora, quia illa mixta est tenebris : et terminatur per vesperam in mane, hoc est, in lucem sequentis diei. Et hoc est quod dicit Beda in Glossa super Genesim : « Decebat ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei a luce inchoasse et in luce completa esse significarentur. »

Si autem ab eventu accipiunt ordo computationis : tunc nox præcedit diem, quia homo a luce innocentiæ in tenebras peccati cecidit, et a tenebris peccati per lucem Christum reductus est per opus redemptionis. Et propter hoc in festis Ecclesiæ quando agitur de luce redemptionis, noctem præcedentem cum sequenti die celebrat Ecclesia.

Et hæc est ratio eorum quæ dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XIII, cap. *Hic est naturalis ordo.*

MEMBRRI TERTII

ARTICULUS III.

Quod illa quæ dicuntur in Genesi, *litteraliter accipienda sunt, et non per allegoriam.*

Tertio, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, di-

stinct. XIII, ibi, *Præterea investigandum est quomodo accipiendum sit quod ait :* Dixit Deus [1].

Videtur enim, quod sonuerit temporaliter dicendo.

Dicit enim Basilius in *Hexameron*, quod ea quæ dicuntur in Genesi litteraliter accipienda sunt, et non per allegoriam ad alium sensum trahenda. Cum autem dicitur : *Dixit Deus*, littera non videtur sonare aliud nisi temporaliter sonuerit : ergo videtur, quod de temporali et verbo et sono vocis prolato accipiendum sit. Quod si verum est, tot verba tunc dixit, quoties dixit : et cum verbum Dei, sicut dicitur, Joan. I, 3, sit per quod omnia facta sunt, et hoc sit Filius Dei : dicit enim Augustinus in libro IV de *Trinitate*, quod eo verbum est, quo Filius : sequitur ex hoc, quod plures sint filii in divinis, quod hæreticum est.

Objicit etiam Magister in *Littera*, quod id quod est inutile, non est de operibus Dei : sed tunc lingua non erat quæ vocaliter sonaret, nec auris erat quæ audiret : ergo et impossibile et inutile erat sonare vocaliter : ergo videtur, quod non sono vocis corporaliter dixit, sed intelligibiliter in verbo ut hæc fierent determinaverit.

Quæst.

Ulterius quæritur de hoc quod quærit ibi, *Hic solet quæri, Quomodo accipiendum sit, quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel per Spiritum sanctum* [2] *?*

1. Præpositio enim *per*, notare videtur habitudinem causæ instrumentalis : et si Pater operatur in Filio vel per Filium, vel per Spiritum sanctum, videtur Pater uti Filio et Spiritu sancto ut instrumentis, ut dicit hæreticus.

2. Adhuc, Cum operari Dei sit esse, si operatur per Filium, videtur sequi, quod sit per Filium : et hoc hæresis est, Filius enim a Patre est, et non e converso Pater a Filio.

3. Adhuc, Cum in sapientia operetur, sicut dicitur in Psalmo CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti* : si operatur per Filium, videtur sapere per Filium : et hoc etiam falsum est : Filius enim sapit per Patrem, non Pater per Filium.

Solutio.

Solutio. Dicendum cum Magistro, quod idem est Deo dicere, quod in verbo æterno disponere et determinare : et ideo unum Verbum ab æterno genuit, in quo quid, qualiter, quando faceret disposuit. Unde Augustinus *super Genesim ad litteram* sic exponit : « *Dixit Deus* : *Fiat lux*, hoc est, ab æterno Verbum genuit, in quo erat ut fieret sicut in arte et sapientia artificis. » Unde cum Magistro sentiendum est, quod corporaliter non sonuit, sed æternaliter Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Et hoc est etiam quod dicit Ambrosius in *Hexameron*, quod cessavit motus aut sonus, et apparuit etiam tacente artifice quod peritiam ejus ostendit, ut operatori operis sui testimonium suffragetur. Similiter etiam hic mundus divinæ majestatis insigne est, ut per ipsum Dei sapientia manifestetur. Fecit ergo quasi bonus quod foret utile, quasi sapiens quod optimum judicabat, quasi omnipotens quod amplissimum prævidebat.

Ad objectum autem dicendum, quod hoc sequeretur si temporaliter sonuisset : sed quia ab æterno Verbum genuit, et dixit, ideo non sequitur id quod inductum est. Et hoc est quod dicit Ambrosius in libro I *Hexameron* : « Quid est, *In ipso creata sunt ?* nisi quia ipse est hæres Patris, eo quod a Patre in ipsum transierit hæreditas : quæ tamen hæreditas in Patrem revertitur a Filio. Ex ipso enim materia, et per ipsum opera-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XIII, cap. G. Tom. XXVII editionis nostræ opp. B. Alberti, pag. 251.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 3. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

tio quæ ligavit et constrinxit universa. In ipsum est cunctorum reversio : quia et quamdiu vult omnia ejus virtute manent atque consistunt, et finis eorum in Dei voluntate recurrit, et arbitrio ejus resolvuntur. »

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Quomodo Pater operetur per Filium ?

Ad 1. Dicendum, quod non sicut per instrumentum, nec ita sicut Filius manum porrigat Patri ut possit operari : sicut etiam Magister solvit in *Littera* : quia una est operatio trium et indivisibilis. Sed habitudo propositionum *per* et *in*, non notant nisi habitudinem principii, qua unus est ex altero, ut Filius ex Patre, vel a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque : et ideo ab utroque habet et quod est, et quod operatur. Et Filius habet a Patre et quod est, et quod operatur secundum ordinem naturæ quo alter ex altero, non quo alter prior altero.

Ad 2. Ad id ergo quod quæritur, Utrum Pater sit per Filium, sicut operatur per Filium ?

Dicendum, quod non : quia sic notaretur, quod principium essendi Patrem vel operandi, esset in Filio respectu Patris, quod hæreticum est: cum e converso sit in Patre respectu Filii.

Ad 3. Similiter cum dicitur, Utrum Pater sapiat per Filium sicut operatur ?

Dicendum, quod non : quia licet sapere sit verbum in voce activa, tamen in significatione passiva est. Sapere enim recipere est scientiam ejus quod sapitur, et ita significaretur, quod Pater saperet a Filio, vel per Filium, quod hæreticum est. In illa enim simplicitate, ut dicit Augustinus, idem est sapere quod esse. Et si saperet per Filium, esset per Filium. Est autem e converso, quod Filius est et sapit a Patre, sicut dicit Augustinus, quia ab illo est ei sapere a quo est esse. Operari autem non dicit passionem, sed id quod est ab alio. Unde cum dicitur : Pater operatur per Filium, sensus est, Filius operatur indivisibili operatione cum Patre et Spiritu sancto : et hoc habet Filius a Patre, et Spiritus sanctus indivisibili operatione cum Patre et Filio, et hoc habet ab utroque. Et hoc est quod inducitur a Magistro in ultimo capitulo illius distinctionis in *Littera* per Joannem Chrysostomum, quod idem est Patrem operari per Filium, vel in Filio, quod Patrem generare opificem : et idem est Patrem et Filium operari in Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum, quod Patrem et Filium ut unum principium spirare Spiritum sanctum opificem.

QUÆSTIO LII.

De opere secundæ diei.

Deinde transeundum ad ea est quæ tractantur in libro II *Sententiarum*, distinctione XIV, ubi tractatur opus secundæ diei per hoc quod dicit : *Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis* [1]. Hoc enim est opus distinctionis : eo quod ibi distingnuntur aquæ inferiores quæ

[1] Genes. I, 6.

sub cœlo sunt, ab aquis superioribus quæ super cœlos sunt, sicut dicit ibidem, *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*. Et ibidem, *Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum*[1].

Ubi tria quærenda sunt, scilicet de cœlo aqueo sive crystallino, quid habeat pro materia, quid pro forma?

Secundo, Utrum sit mobile vel immobile?

Tertio, Qua necessitate ponatur esse?

MEMBRUM I.

De cœlo aqueo sive crystallino, quid habeat pro materia, quid pro forma, et de eo quod aquæ leguntur supra firmamentum[2].

Ad primum proceditur sic:

1. Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram* : « Hoc exigit aquarum pondus, ut super terram fluant, vel in aere vaporabiliter ferantur, et non supra firmamentum sint. » Cum ergo etiamsi cœlum aqueum est circulariter undique supra firmamentum expansum, non sit nisi de natura aquæ : et talis aqua non possit esse supra firmamentum, ut dicit Augustinus, videtur quod neque cœlum aqueum sit in rerum natura, nec aquæ sint supra firmamentum.

2. Si forte aliquis dicat, quod aquæ sint ibi non naturaliter, sed miraculose. Contra hoc dicit Augustinus, ibidem : « Nec quisquam dicat hoc omnipotentia Dei fieri. Qualiter enim Deus naturas fecerit quæritur, non quid de eis per miraculum potentiæ suæ operetur. » Ergo non est dicendum, quod sint ibi contra naturam suam per miraculum.

3. Adhuc, Hoc non esset opus distinctionis : habitum enim est, quod opus distinctionis est determinatio uniuscujusque elementi superioris vel medii vel inferioris ad suam propriam et naturalem formam et locum : quod non fit in opere miraculi, sed per distinctionem naturalem.

4. Adhuc, Si forte aliquis negaret ibi aquas esse propter dictas rationes, occurrit Augustinus ibidem dicens, quod hoc non licet : quia major est Scripturæ hujus auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Et ideo simpliciter confitendum est aquas esse ibi.

5. Adhuc, Objiciunt quidam, dicentes non esse cœlum aqueum etiam secundum dicta Sanctorum : eo quod Rabanus in Glossa super Deuteronomium, x, 14, ubi ponit numerum cœlorum, nec ponit cœlum aqueum, nec ponit cœlum terreum, sed ponit cœlum igneum, aereum, olympium, et stellarum. Cum ergo ipse sufficienter ponit numerum cœlorum, et non ponit aqueum, videtur nullum esse aqueum.

6. Si forte dicatur, ut dicit Basilius in *Hexameron*, quod aquas Deus disposuit supra firmamentum, propter solis et ætheris calidissimum fervorem, ut scilicet fiat contemperatio calidi, humidi, frigidi, et sicci. Cum aquæ sunt ibi secundum potentiam refrigerandi, et sic sunt graves autem : ut graves autem descendunt, ut dicit Augustinus in præinducta auctoritate, eo quod in dispositione divina gravi elemento, terræ scilicet, aquæ determinatur locus inferior, ubi dicitur : *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum, et appareat arida*[3].

[1] Genes. I, 7.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 1 et 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. III, Quæst. 12, Art. 1. Tom. XXXIV.

[3] Genes. I, 9

Contra dispositionem ergo naturalem et divinam est, quod sint supra cœlum.

7. Adhuc, Non potest esse verum quod dicit Beda, quod scilicet minutissimis guttis suspensæ sint supra firmamentum, et valde minutioribus quam suspendantur in aere, et quod inde descendant pluviæ et rores ad terram. Hoc videtur esse fabulosum : quia tantæ soliditatis est firmamentum, quod per ipsum manare et stillare aqua non potest. Job, XXXVII, 18 : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt.*

8. Adhuc, Secundum dispositionem divinam locus conversionis vaporum in aquam non est supra firmamentum, sed potius medium interstitium aeris : qui locus frigidus est, eo quod remotus est a vicinitate ignis in superioribus, et remotus a medio, ubi calor est ex reverberatione radiorum, ut in IV *Meteororum* probat Aristoteles : nihil ergo videtur esse quod dicit Beda.

9. Adhuc, Beda videtur sibi contraria dicere : super illud enim Genesis, I, 6 : *Fiat firmamentum*, in Glossa marginali sic dicit Beda : « Cœli in quo fixa sunt sidera, creatio describitur : quod constat esse in medio aquarum : nam suppositæ sunt ei aquæ in aere, et aliæ superpositæ, de quibus dicitur in Psalmo CIII, 2 : *Qui tegis aquis superiora ejus.* In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum cœlum, quod de aquis factum esse credi potest.

10. Si quem vero movet, quomodo aquæ naturæ fluidæ et in ima labiles, supra cœlum possint consistere, cujus figura est rotunda, cum humidum non stet super rotundum, sed super planum vel convexum : de Deo scriptum esse meminerit, Job, XXVI, 8 : *Qui ligat aquas in nubibus suis.* Qui enim infra cœlos ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cœli sphæram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere, ne labantur. In hoc ergo contrarius videtur sibi, quod primo dicit, quod vaporabiliter sunt ibi : et postea glaciali soliditate. Nihil ergo certum est de his quæ tradit Beda.

11. Adhuc, Hoc quod dicit, contra Augustinum est, et contra distinctionem divinam. Dicit enim Augustinus in præinducta auctoritate, quod « non est quærendum qualiter Deus creaturis suis ad miraculum potentiæ suæ utatur, sed qualiter unamquamque secundum inclinationem propriæ naturæ ad locum proprium distinxerit. » Et dat exemplum, quod licet Deus posset facere, quod oleum sit sub aqua : sed tamen quando quæritur natura olei secundum quam distincta est ab aliis naturis, quæritur natura humidi pinguis quod natat super aquam, quia ad hanc naturam determinavit oleum Deus, quando distinxit ab aliis naturis creatis.

Si iterum aliquis dicat propter hoc, cum dicitur : *Divisit aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum* [1], quod non sumitur ibi *aqua* pro elemento, sed sumitur ibi pro fluiditate materiæ primæ : sicut sumitur ibi. *Spiritus Dei ferebatur super aquas* [2]. Unde quod dicitur aqua esse supra firmamentum, hoc est idem dicere, quod pars materiæ fluidæ est supra, et pars subtus. Hoc nihil videtur esse dictum : hæc enim materia confusa est, omnes qualitates in se habens et omnia elementa. Unde si propter hanc materiam dixit aquas esse supra firmamentum et sub firmamento : tunc non propter hanc qualitatem habuit dicere aquas esse supra firmamentum, sed etiam alia elementa, sicut terram, et ignem, et aerem : illa enim materia confusa fuit ex calido, humido, frigido, sicco, opaco, et luminoso.

12. Adhuc, Hoc est directe contra Ambrosium in *Hexameron*, qui dicit :

[1] Genes. I, 7.

[2] Ibidem, ℣. 2.

« Deinde cum Philosophi dicant volvi orbem cœli stellis ardentibus fulgentem, et dicant ex motu esse calorem : nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem cœli et supra orbem redundaret aqua, quæ illa ferventis axis incendia temperaret. Propterea qui exundat ignis et fervet, et aqua exundavit in terris, ne eas surgentis solis et stellarum micantium ardor exureret et tenera rerum exordia insolitus vapor læderet. » Videtur ergo, quod vera aqua sit ibi : aqua enim non est exstinctiva nisi per humidum frigidum.

13. Adhuc, Quidam dixerunt, quod aqua haberet multas qualitates et proprietates. Dicunt enim, quod est continuativa et conglutinativa : et per has duas proprietates est in cœlo, quod continuum et glutinatum est et solidissimum, ut dicit Job, quasi ex ære fusum sit. Et hoc modo dicunt aquas esse in cœlo totum cœlum, et partes cœli conglutinantes. Et si hoc est verum : tunc non debuit dicere, aquas esse supra cœlum, sed in cœlo diffusas.

14. Adhuc, Aqua non continuat nec conglutinat nisi per humidum, ut dicit Aristoteles. Humidum enim male terminabile est termino proprio, et semper fluit ad siccum ad quod terminatur, et unam partem sicci facit fluere in aliam, et sic continuari unam cum alia per mixtionem. Sic enim omnia generabilia et corruptibilia continua fiunt, ut soliditatem in talibus corporibus faciat siccum, continuationem autem humidum, sicut dicit Avicenna in capitulo quod ponitur in fine IV *Meteororum* : « Terra pura lapis non fit, quia continuationem non facit, sed comminutionem. »

15. Contra hoc videtur, quod secundum hoc natura cœli commixta est ex elementis : quod est contra philosophiam omnino, et contra determinata in libro de *Substantia orbis*. Sic enim cœlum esset corruptibile et generabile, sicut et alia mixta ex contrariis, et reciperet impressiones peregrinas sicut alia alterabilia : quæ omnia impossibilia esse in philosophia reprobata sunt.

Solutio. Sicut in disputatione perpenditur, Sancti nihil certum concorditer tradunt de aquis quæ sunt supra firmamentum, nisi hoc solum, quod propter Scripturæ auctoritatem certissime supponendum sit, quod aquæ sint ibi. In qua autem qualitate, vel proprietate, vel natura, nullus eorum certe tradit. Solutio.

Nobis tamen probabilius videtur id quod dicit Magister supra distinctionem XII libri II *Sententiarum*, cap. *Nunc superest*, ubi dicit sic : « Tria elementa permixtione confusa, circumquaque suspensa eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat : in superiori vero parte rarior ac levior atque subtilior existebat. De qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas, quæ *supra firmamentum* esse dicuntur. » Hanc opinionem nos sequentes, aquas dicimus esse supra firmamentum certissime, propter cœlum crystallinum sive aqueum quod Sancti ibi esse dicunt. Et dicimus quod materia substantialis hujus cœli est rarior et nobilior pars materiæ primæ. Dispositio autem materialis ad formam ratione cujus disponitur esse supra firmamentum tamquam ad locum proprium, est uniformis perspicuitas per totum, sicut aqua per totum perspicua est, et sicut crystallus. Forma autem per quam ad locum supra firmamentum determinatur a disponente Deo, est uniformis luminositas : per hanc enim nobilius est firmamento, et secundum ordinem naturæ super ipsum debet collocari. Et hoc est forte quod Joannes in Apocalypsi, XXII, 1, dispositionem cœlestium describens dicit : *Et ostendit mihi*, Angelus scilicet, *fluvium aquæ vitæ, splendidum tamquam crystallum*. Et hæc opinio videtur fuisse Augustini, qui in libris contra Ma-

nicharum, de aquis quæ sunt supra cœlum sic dicit : « Quoniam materiam illam dicebamus nomine *aquæ* appellatam, credo a firmamento cœli materiam corporalem visibilium fuisse discretam. Cum enim cœlum sit corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem cœli. Et ideo fortasse super cœlum dicuntur esse aquæ invisibiles, quæ a paucis intelliguntur : super cœlum, in quam non locorum sedibus, sed dignitate naturæ superare etiam cœlum. » Hac igitur ratione puto aquas esse supra firmamentum ratione cœli crystallini.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de aqua secundum proprietates ignobiles, quæ sunt frigiditas, et fluxibilitas : secundum has enim disponuntur ut supra terram fluant. Sed non negat, quin secundum proprietates nobiles, quæ sunt limpiditas, perspicuitas, luminositas, disponantur ad hoc, quod sint supra firmamentum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illa responsio nulla est, ut bene probatur in objiciendo.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit et improbat responsionem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit, quia ita est credendum, sed illo modo quo dictum est.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Rabanus non considerat nisi quemdam numerum cœlorum secundum hanc naturam communem, quæ est esse dativum luminis, vel receptivum, vel utroque modo : et ideo non tangit omne cœlum. Et hoc determinabitur infra in quæstione de *numero cœlorum* [1].

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod Basilius loquitur contra opinionem Platonis et Democriti, qui dixerunt cœlum esse igneum, et quod non posset esse, quin ex tanta conflagratione ignis, sicut est totum cœlum, multæ partes deciderent igneæ, ex quibus in nubibus fiunt fulgura et coruscationes, et in visceribus thermæ et vulcani. Et dixerunt, quod contra hoc disposuit Deus supra firmamentum aquas ad refrigerium hujus incendii, magis intelligentes hoc effective, quam materialiter. Quia sicut in cœlo in quibusdam signis est vis incensiva et combustiva, ita in eodem cœlo est in aliis signis vis refrigerativa et humefactiva. Propter quos effectus aquæ dicuntur esse supra firmamentum : sicut patet in Ovidio magno, ubi diluvium ignis describitur per fabulam de Phaetonte, et sepulcrum Phaetontis, et exstinctio in Eridano qui est inter signa cœlestia descriptus. Et propter hoc duodecim signa cœli in quatuor triplicitates dividunt : ita ut tria sint ignea, Aries scilicet, Leo, et Sagittarius : tria terrea, Taurus scilicet, Virgo, et Capricornus : tria aquea, Cancer scilicet, Scorpius, et Pisces : tria aerea, scilicet Gemini, Libra, et Aquarius : quia has virtutes planetæ accipiunt in istis signis, et secundum has alterant et immutant inferiora.

Ad aliud dicendum, quod dictum Bedæ non verificatur nisi per effectum, ut jam dictum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod hoc concedendum est sicut inducitur. Et bene probatur, quod locus vaporum non est supra firmamentum. Propter quod etiam quidam dixerunt, quod firmamentum supra quod dicuntur esse aquæ, non est cœlum stellarum, sed cœlum aereum, ratione medii interstitii in quo est conversio vaporum. Sed hanc expositionem nos non approbamus : quia Sancti concorditer dicunt, quod firmamentum est cœlum stellarum. Propter hoc Moyses, Genes. I, 14 et seq., dicit quod Deus fecit solem et lunam et stellas, *et posuit eas in firmamento cæli*. Ad

Ad aliud dicendum, quod Beda dicit supra firmamentum esse cœlum glaciali soliditate compactum, propter similitudinem glaciei ad cœlum crystallinum : Ad

[1] Cf. Infra, Quæst. 54.

est enim ubique glacies luminis susceptiva, sicut cœlum aqueum ubique solidum sicut crystallus. Propter quam similitudinem etiam dicitur *aqueum* et *crystallinum* a Sanctis.

10. Ad aliud dicendum, quod si Beda diceret secundum veritatem naturæ aquas glaciali soliditate esse supra firmamentum, tunc bona esset objectio : sed quia loquitur per similitudinem, propter hoc nihil facit contra eum.

11. Ad aliud dicendum, quod *aqua* sumitur ibi pro parte materiæ primæ quæ per dispositionem posita est supra firmamentum. Sed quia non disponitur ut ibi sit, nisi per proprietates aquæ quæ sunt perspicuum et luminosum ubique, ideo non nominatur nisi nomine *aquæ*, et non nominatur nomine ignis, terræ, vel aeris. Licet enim ignis luminosus sit, tamen propter levitatem et caliditatem dissipat formas et non continet eas, et semper disponitur ad figuram recti, non circularis. Aer autem licet suscipiat, non continet. Aqua autem et suscipit et continet. Propter quod etiam natura oculum, qui est lumen animalis, ex aqua constituit, ut dicit Aristoteles, et ad figuram orbicularem formavit.

12. Ad dictum Ambrosii dicendum, quod Ambrosius non intellexit, quod providentia divina aquas materialiter humidas et frigidas in cœlo constituerit ad exstinctionem ardoris, nisi secundum causam efficientem et effectum, sicut paulo ante dictum est.

13. Ad aliud dicendum, quod illa responsio nihil valet, et bene improbata est.

14. Ad aliud dicendum, quod illud procedit, et bene improbat positionem illorum.

15. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod hoc de necessitate procedit, et bene improbat dictum illorum.

Et quod quidam dicunt, quod in majori mundo debet esse sicut in minori, hoc est, in homine. In homine autem fons caloris in corde est, a quo oriuntur spiritus : frigidum autem et humidum in cerebro summo hominis vertice. Et ita in majori mundo cum fons caloris et vitæ sit in sole, divina providentia debuit disponere, ut supra solem esset frigidum et humidum, ut exemplar responderet suo exemplato. Nihil valet : providentia enim divina contemperat unumquodque in membris et partibus et positione membrorum prout optime potest exercere suas operationes. Et ideo in homine in cerebro, in quo sunt virtutes animales et operationes, posuit frigidum et humidum, ut frigidum constringeret, ne turbidi vapores et fumi elevari possent ad organa animalium virtutum et turbidos generare spiritus, ex quibus confunderentur operationes animales : in mundo autem sublimi nihil talium est, sed plena lux et limpida quæ turbari non potest : et ideo talis mundi sublime non indigebat restrictivo.

Et quod Philosophi Ægyptii dixerunt, ad stellas ascendere vapores, et ex his retrogradas fieri, fabulosum est et penitus falsum.

MEMBRUM II.

Utrum cœlum crystallinum sit mobile vel immobile [1] *?*

Secundo quæritur, Utrum cœlum crystallinum sit mobile vel immobile ?

Et quæritur de motu circulari, et non de alio.

Videtur autem, quod non moveatur circulariter : dicitur enim esse aqueum vel crystallinum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. III, Quæst. 12, Art. 2. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

1. Dicit autem Aristoteles in IV de *Cœlo et Mundo*, quod omni corpori debetur motus secundum naturam : et quia simplicium naturæ non sunt nisi tres in genere, scilicet natura gravis simpliciter, quæ movetur ad medium recto motu : et natura levis, quæ movetur a medio recto motu sursum : et natura ejus quod est leve in alio, et grave in alio, quod in quibusdam descendit et in quibusdam ascendit recto motu, sicut aqua in terra ascendit, in aere autem et igne descendit, et ideo plus levis est quam gravis : aer autem in igne descendit, in aqua autem et terra ascendit, et ideo plus levis est quam gravis. Extra autem istas tres naturas non est natura simplicis, nisi cœli, quod dicitur esse quinta essentia ab Aristotele et Peripateticis. Et hoc movetur circa medium circulariter solum Cum ergo cœlum aqueum sit de natura aquæ, videtur quod debet habere motum naturalem aquæ : ille autem est plus gravis quam levis et rectus : non ergo movetur circulariter. Et hoc maxime trahitur ab Ambrosio, qui in primo *Hexameron* sic dicit : « Nihil agunt qui propter cœli asserendam perpetuitatem, quintum corpus æthereum introducendum putarunt : cum æque videant dissimilem cæteris adjunctam membris portionem, labem corpori magis auferre consuevisse. » Secundum Ambrosium ergo quintum corpus quod *cœlum* dicimus, secundum omnem sui partem esset de natura elementorum : et si ita non esset, labem universitati induceret : et sic videtur, quod in toto cœlo nullus sit motus circularis, sed rectus tantum.

2. Adhuc, Videtur quod nullo motu movetur : cœlum enim aqueum altius est cœlo stellato : ergo nobilius. Dicit autem Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, quod altius cœlum nobilius participat bonitatem primi motoris, quam id quod est sub ipso. Et assignat rationem : quia immediatius est primo motori vel vicinius. Cum ergo cœlum stellarum participet bonitatem primi motoris per motum, et cœlum aqueum non possit nobilius participare, nisi participet sine motu, videtur quod cœlum aqueum immobile sit, et nullo motu moveatur.

3. Adhuc, Omnino uniforme, ut dicit Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, nullo motu movetur : quia non est unde incipiat motus, et per quod regyret. Cœlum aqueum, ut jam habitum est in præcedenti membro quæstionis, totum uniforme est : ergo omnino immobile.

Si forte aliquis dicat, quod cœlum aqueum non est principium, sed firmamentum quod cœlum stellarum dicitur, sicut communiter dicunt astrorum periti, Ptolemæus, et Alphraganus. CONTRA objicit Avevalpetrans in *Astrologia* sua sic : ponit enim pro principio, quod ab uno motore simplici immediate conjuncto suo mobili non potest esse nisi motus unus. In cœlo stellato per observantias instrumentorum et considerationes inveniuntur motus tres, scilicet *diurnus* qui est super polos circuli æquinoctialis, et super parallelos æquinoctiali æque distantes. Et motus stellarum et augium quo moventur in centum annis gradu uno super polos circuli signorum, et super circulos parallellos circulo signorum, qui vocatur *motus in circulo declivi*, et completur in triginta sex millibus annis, ut dicit Aristoteles in libro de *Causis proprietatum elementorum* : et probat Ptolemæus in *Almagesto* per observantias instrumentorum. Tertius motus est, qui est super circulum capitis Arietis et Libræ, cujus diameter per octo gradus ascendit in Aquilonem, et per totidem descendit in Meridiem, sicut probat Thebithencorat in libro qui dicitur, *De tabula motus octavi*. Si ergo tres motus sunt cœli stellati, non potest esse cœlum stellatum immediatum primo motori simplici : quod ergo est immediatum primo motori simplici, est supra cœlum stellarum. Supra hoc autem non est nisi cœlum Trinitatis, quod non est corpus, nec movetur : et cœlum empyreum quod

uniforme est et immobile, nullum habens motorem, eo quod contemplationi et quieti deputatum est, cum sit locus Angelorum et beatorum : et cœlum aqueum, quod oportet esse conjunctum primo motori : et oportet, quod habeat unum motum et simplicem et uniformem, quo participet bonitatem primi motoris, qui unus simplex est et uniformis.

Solutio. Dicendum, quod cœlum quod Sancti vocant *aqueum* vel *crystallinum*, et Philosophi vocant *uniforme in lumine*, cujus lumen tantæ simplicitatis est, quod visibus hominum non subjicitur, sicut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1], ea quæ sunt Moysi sua facientes dogmata, est cœlum nonum, et est super septem cœlos septem planetarum, et super cœlum octavum, quod dicitur stellatum sive firmamentum : et est illud de quo dicit Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, quod extra cœlum nihil est, nec locus, nec tempus, sed vita beata quæ est extra ipsum, non sicut in loco vel in tempore, sed sicut in objecto. Extra enim illud est cœlum empyreum, in quo objicit se Deus beatis ad contemplandum et fruendum immediate. De quo dicitur, Joan. xiv, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Ibi sunt enim distinctiones ordinum Angelorum et omnium beatorum secundum meritorum differentias. Et sub illo immediate est cœlum aqueum, quod ordinatum est ad generationem et corruptionem inferiorum : et ideo necesse est moveri motu velocissimo et uniformi et simplici. Quia, sicut dicit Avevalpetrans, universaliter et regulariter verum est, quod omnis motoris virtus fortior est in immediato mobili, quam in mobili quod conjungitur ei per medium.

Ad primum ergo dicendum, quod illud argumentum procederet, si cœlum aqueum diceretur aliquando propter naturam aquæ fluxibilis deorsum. Hoc autem non est verum : sed dicitur *aqueum*, quia materialiter est de parte puriori materiæ primæ sub dispositione perspicuitatis et figura circulari. Et dicitur *crystallinum* propter soliditatem et incorruptibilitatem crystalli cui simile est : quia universaliter ubique est luminis susceptivum.

Ad aliud dicendum, quod cœlum aqueum movetur uno motu simplici et uniformi : et sic nobilius participat bonitatem primi quam cœlum stellatum, quod participat eamdem bonitatem tribus motibus, ut probatum est. Unde hæc fuit falsa, quod non posset nobilius participare, nisi per immobilitatem. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod cœlum stellatum non est mobile primum, nec immediatum ad primum motorem. Nec Philosophi dicunt ipsum primum, nisi inter ea quæ sensu percipiuntur, quæ sunt octo, scilicet septem planetarum, et cœlum stellatum. Et quando dicitur *uniforme*, non dicitur uniforme, nisi in communi forma luminis : quia scilicet ubique luminosum est : sed non est ita uniforme, quin in una parte sit magis dispositum ad motum motoris quam in alia, et sic habet dextrum a quo incipit motus motoris, et sinistrum per quod fit regyratio ejusdem : et hæc sunt distincta in ipsa virtute, non figura, ut dicit Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*. Ad 3.

MEMBRUM III.

Qua necessitate ponatur cœlum crystallinum sive aqueum [2] *?*

Tertio quæritur, Qua necessitate ponatur cœlum crystallinum sive aqueum ?

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

[2] Cf Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract III, Quæst. 12, Art. 3. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

Videtur autem quod nulla :

1. Sphæræ enim septem planetarum cum sphæra stellarum fixarum per diversitatem motuum suorum sufficienter causant (ut dicit Ptolemæus) et generationem et corruptionem, et magna et parva accidentia mundi : ergo videtur, quod nulla sit necessitas cœli aquei sive crystallini.

2. Adhuc, Quod quidam dicunt, quod ante multiforme est uniforme secundum ordinem naturæ, et propter hoc ponitur cœlum crystallinum quod uniforme esse dicitur, nihil esse videtur : quia cœlum crystallinum, ut jam habitum est, non omnino uniforme est, sed cœlum empyreum penitus uniforme est, quod moveri non potest : quia eadem ratione qua inciperet motus ejus ab una parte, inciperet ab alia, et sic numquam incipere posset.

3. Adhuc, Multæ difformitates sunt in cœlo. Est enim ibi dextrum et sinistrum, ante et retro : ad Austrum enim esse est ante, et ad Aquilonem est esse retro. Similiter est ibi deorsum et sursum per elevationem et depressionem in auge vel opposito augis planetarum, et in ascensu vel descensu circuli deferentis, secundum quod virtus unius planetæ prævalet super virtutem alterius, et secundum quod unns ascendit in epiciclo et alter descendit, et unus dirigitur et alter stat vel retrocedit, secundum quod dicit Albumasar, quod si sol ascendit super Mercurium et Lunam et adjuvatur a Marte, faciet longitudinem serenitatis et siccitatis : si e contra fuerit, significabit humiditatem et pluvias longas. Numquid omnes ergo istæ diversitates sint in cœlo aqueo ? Si sunt : tunc in ipso sunt multi motus, et non unus tantum et uniformis, quod paulo ante improbatum est. Si non sunt : tunc non sufficienter est causa conservationis inferiorum, et sic non debet poni inter cœlos.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod quadruplici necessitate ponitur cœlum crystallinum. Quarum prima est ex parte motus : quia, sicut paulo ante habitum est, ab uno motore simplici primo non potest esse nisi unus motus. Multi autem sunt motus in cœlo stellato : et ideo non potest esse mobile primum. Nullus vero in cœlo empyreo : et ideo illud nec est mobile primum. Multi vero et difformes valde in sphæris planetarum : propter quod nulla sphærarum planetarum potest esse mobile primum. Unde vel universum non est completum in ordine moventium et motorum, vel oportet ponere unum cœlum uniforme supra cœlum stellatum, quod uno motu simplici moveatur a motore primo. Et hæc est necessitas prima.

Secunda est, quod cum sit corpus circulare unum quod participat bonitatem primi motoris sine motu, ut cœlum empyreum : et cum sint alia quæ participant eamdem bonitatem per motus multos ad sufficientiam motorum et mobilium : oportet quod medium sit inter hæc extrema : et hoc est quod participat bonitatem primi motoris per motum unum : aliter enim esset insufficiens numerus motorum et moventium in principiis naturæ : et hoc est cœlum aqueum sive crystallinum.

Tertia sumitur ex dictis Platonis in *Timæo*, qui dicit, quod creator cœli circulum cœli reflexit in duos circulos, scilicet aplanes, et planes. Et alterum eorum, scilicet planes divisit in septem circulos, sicut in præhabitis dictum est. Cum ergo duo sint motus in genere, de perfectione naturæ principiorum est, quod uterque habeat mobile proprium. Et cum in cœlo stellato inveniantur multi motus qui sunt planes, ut in præhabitis dictum est. illud non potest esse mobile proprium illius motus qui dicitur aplanes. Oportet ergo de necessitate, quod illi motui mobile proprium ponatur ante cœlum stellarum : sicut et ipse motus simplicior et prior est secundum naturam, quam ipse motus planes. Est enim motus aplanes super polos mundi,

et super rectos circulos æquidistantes ab æquinoctiali ad tropicum æstivalem, et ad tropicum hiemalem. Planes autem motus est super polos circuli æquinoctialis, qui dicitur circulus declivis, et super circulos declives æquidistantes ab æquinoctiali ad utramque partem. Et mobile illi motui proprium, oportet quod sit uniforme, quod nos dicimus cœlum crystallinum sive aqueum, a quo in omnibus inferioribus cœlis est motus diurnus, qui motus aplanes vocatur. Quia Aristoteles dat regulam in II *Metaphysicorum*, quod quidquid est in pluribus secundum rationem unam, est in uno primo quod est causa omnium aliorum. Hac ratione utitur Philosophus in XI *primæ philosophiæ*, ubi quærit numerum motorum et mobilium. Et ista quæ dicta sunt de motu planes et aplanes, inducit ab Eudoxo.

Quarta necessitas est ex parte finis. Cum enim sit in inferioribus diversitas in figura, et difformitas generationis et alterationis et aliorum motuum influentium virtutes, ad hoc sunt orbes et cœli difformes in partibus et in motu. Est autem in inferioribus etiam uniformitas in esse specifico et in esse generis. Oportet ergo, quod aliquod ponatur cœlum quod sit uniforme, quod influat virtutem ad conservationem in specie et genere. Et hoc oportet uniforme esse et in partibus et in motu. Et hoc non potest esse, nisi quod nos vocamus cœlum crystallinum sive aqueum, quia nullum aliud est uniforme post empyreum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa accidentia et magna et parva valde sunt difformia et in alteratione consistentia : et ideo sufficienter ab orbibus sive cœlis difformibus causantur : et ideo necesse est ponere cœlum uniforme propter conservationem in genere et specie uniformem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod ante multiforme est uniforme secundum ordinem naturæ. Et ideo dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « Philosophi Ægyptii et Chaldæi primum mobile dixerunt esse uniforme, ea quæ sunt Moysi sua facientes dogmata[1]. » Et est uniforme in partibus quantum ad uniformitatem luminositatis et perspicuitatis : sed non potest esse uniforme in virtute, quin sint in eo principia motus circularis uniformis et regularis, quæ sunt dextrum et sinistrum, sicut jam ante probatum est. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod nulla diversitas est in eo nisi dextræ et sinistræ : et principia aliorum motuum non sunt in eo, sicut nec motus : sed illa sunt in circulo declivi, qui est in cœlo stellato. Est tamen sufficiens principium conservationis in esse specifico et in esse generis, ut dictum est superius. Ad 3.

QUÆSTIO LIII.

De firmamento.

Deinde ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinctio XIV : *Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum*, de firmamento quæritur, de quo Ma-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

gister tria considerat, scilicet primo cujus naturæ sit?

Secundo, Cujus figuræ sit?

Et tertio, Utrum stet vel moveatur?

MEMBRUM I.

De natura firmamenti.

Circa primum considerantur duo, scilicet quid dicatur firmamentum, et de qua materia sit?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid dicitur firmamentum[1]?

Ad primum proceditur sic :

1. Dicit Beda *super Genesim* et inducitur ibidem a Magistro, quod cum dicitur : *Fiat firmamentum in medio aquarum,* illius cœli describitur creatio in quo fixa sunt sidera. Et hoc videtur falsum : sidera enim non sunt fixa nisi in octava sphæra. Et in Genesi, I, 6, dicitur, quod Deus duo magna luminaria fecit, solem et lunam et stellas, et posuit eas in firmamento cœli. Constat autem, quod solem et lunam non posuit in octava sphæra in qua sunt stellæ multæ, sed in inferioribus cœlis, solem in suo cœlo, et lunam in suo cœlo. Ergo firmamentum non dicitur tantum cœlum stellarum, sed inferiores cœli septem planetarum.

2. Adhuc, Ibidem sic dicitur : *Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem*[2]. Et ex hoc concluditur idem, quod luminaria non sunt facta in cœlo stellato tantum, sed in cœlis inferioribus. Ergo cœli inferiores dicuntur firmamentum, et non tantum sphæra octava in qua sunt stellæ.

Si dicitur, quod *firmamentum* dicitur ibi non tantum sphæra octava, sed etiam septem inferiores : tunc videtur, quod omnes octo sphæræ similem ornatum deberent accipere. Ergo sicut in sphæra octava sunt multæ stellæ, ita in qualibet inferiorum deberent esse multæ. Sed nos videmus, quod in qualibet inferiorum non est nisi una. Et quæritur, Quare sit hoc?

3. Adhuc, Si octo sunt sphæræ, sicut visus attestatur et communiter dicitur : tunc quæritur, Utrum una sit super aliam, ita quod contingant se ab inferiori quæ est lunæ usque ad octavam, quæ est stellarum fixarum : vel sit unum continuum corpus in quo omnes octo sphæræ moveantur? Si sit unum continuum, sicut videtur littera dicere, quæ singulariter loquitur : *Fiant luminaria in firmamento :* tunc sequitur, quod quando sphæræ moventur in illo uno continuo, quod ipsum fundamentum fundatur multis divisionibus. Et sicut dicit Philosophus in libro de *Substantia orbis,* quod scinditur et dividitur, corruptibile est. Et dicit Aristoteles in I de *Cœlo et mundo*, quod « omne corruptibile corrumpitur tempore determinato. » Sequitur ergo, quod semper istæ sphæræ corrumpuntur tempore determinato : quod falsum est, et contra omnem philosophiam.

Si dicitur, quod hoc non est inconveniens, eo quod dicitur, II Petr. III, 7 : *Cœli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii,* etc. : eo quod in die judi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. III, Quæst. 13. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] Genes. I, 14.

cii cœli magno igne solventur, ut dicit Petrus. Et, Job, xiv, 12 : *Donec attera-tur cœlum, non evigilabit.* Et, Apocal. xxi, 1 : *Vidi cœlum novum, et terram novam.* Et, Isa. lxv, 17 et 18 : *Ecce ego creo cœlos novos, et terram novam : et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor. Sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum in his quæ ego creo.* Hoc erit contra omnes sanctos glossantes Scripturas illas, qui dicunt, quod non mutatur in substantia, sed in forma motus quam nunc habet ad generationem et corruptionem. Ista autem objectio concludit, quod in substantia mutatur et corrumpitur.

4. Si autem dicitur, quod cœli isti contingunt se et distincti sunt ab invicem : tunc sequitur inconveniens quod concludit Messeallach in libro de *Sphæra motu*, sic : « Cum elevationes sphærarum sint inæqualis altitudinis et inæqualis motus, si inferior movetur a summa altitudine superioris : aut oportet, quod remaneat vacuum spatium inter superiorem et inferiorem : et hoc est inconveniens, quia vacuum in natura non est. » Aut oportet, quod aliud corpus ponatur esse in medio sphærarum, implens vacuum illud quod sit inspissabile et rarefactibile, et per consequens alterabile et corruptibile : et hoc est etiam inconveniens, quia hoc non posset esse nisi locus sphærarum cœlestium. Et cum locus sit salvativus locati, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, erit locus locati incorruptibilis magis quam locatum : vel si locus est corruptibilis, locatum erit magis corruptibile. Et sic sequitur, quod octo sphæræ essent corruptibiles secundum substantiam, quod numquam dixit aliquis nec sanctus nec Philosophus.

Solutio. Dicendum, quod *firmamentum* dicitur duobus modis, scilicet a firmitate naturæ incorruptibilis secundum naturam : eo quod tota natura sua aliena est a contrariis et ab actione et passione contrariorum : propter quod etiam, ut dicit Philosophus in I de *Cœlo et Mundo*, non recipit peregrinas impressiones : et sic totum corpus quod dicitur quinta essentia a luna supra, dicitur firmamentum, et comprehenditur in decem cœlis, septem scilicet planetarum, et cœlo stellarum fixarum, et cœlo crystallino, et cœlo empyreo. Dicitur etiam *firmamentum* a firmitate standi et distinguendi inter aquas superiores et inferiores, ut dictum est. Et sic solum cœlum in quo fixa sunt sidera, dicitur firmamentum. Utroque istorum modorum dicitur in Psalmo xxxii, 6 : *Verbo Domini cœli firmati sunt : et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Sol autem et luna et alii planetæ sunt in firmamento primo modo dicto.

Et per hoc patet solutio ad duo prima.

Ad aliud dicendum, quod sphæræ inferiores secundum rationem sapientiæ divinæ distinctæ sunt et factæ : quia ab inferioribus nimis elongata fuit sphæra superior. Et factæ sunt sphæræ inferiores, ut propter vicinitatem fortius moveant inferiora. Propter quod etiam stellæ in eis positæ fortiorum sunt virtutum, quarum radiis innititur virtus sphæræ stellatæ, ut in illis virtutes proprias exerceant in inferioribus. Propter quod etiam sapientes astrorum dicunt, quod inter omnes luna fortius movet, quia propinquior est. Et propter hoc etiam, Jerem. vii, 18, dicitur *regina cœli*, cui sacrificabant idololatræ et faciebant placentas. Quia igitur secundum dispositionem divinam superior sphæra sicut signum non sicut causa habet movere ad omnium figuras et distinctas formas, ideo oportuit quod acciperet stellas multas et in diversis figuris positas. Et quia inferiores multiplicitates illarum figurarum et virtutes habebant adjuvare ad unum sic vel sic figuratum vel specificatum : ideo quælibet earum non accepit nisi unum. Propter quod dicit Ptolemæus in *Quadripartito*, et Albumasar in *Introductorio* suo, quod sphæra stellarum fixarum ex virtute propria habet movere ter- Ad 3.

ram : propter multas figuras generabilium et corruptibilium quæ sunt in terra. Sphæra vero Saturni propter frigidum et siccum quod dominatur in ea (quorum utrumque facit potentiam retentivam) habet in omni generabili et corruptibili movere ad consistentiam et retentionem speciei et figuræ. Sphæra vero Jovis propter calidum et humidum, quod dominatur in ea sicut in signo, ex ordine sapientiæ divinæ omnia disponentis, habet movere calidum et humidum : quæ sunt principia generationis in omni complexionato. Sphæra vero Martis propter calidum et siccum, quod est in ea sicut in signo, habet movere calidum ustivum, quod consumptivum est superfluorum impedientium generationem. Sphæra vero Solis propter lumen vivificum quod est in ea, accedens habet movere ad generationem, et recedens ad corruptionem. Sphæra vero Veneris propter frigidum et humidum temperate, quod est in ea sicut in signo, habet movere humidum complexionabile passivum : quod quasi semen generationis est et augmenti in inferioribus. Sphæra vero Mercurii propter multos motus qui sunt in ea, et valde difformes, habet movere humidum fluxibile et maxime aereum ad diversas figuras et formas : hoc enim necessarium est propter spiritus discurrentes in generatis inferioribus ad diversas operationes, virtutes, et potentias advehentes : quia sicut dicit Galenus et Avicenna, spiritus est vehiculum virtutis. Sphæra Lunæ quæ infima est, movet humidum elementale aqueum ad hoc, quod moveatur ad mixtionem generabilium et continuationem terrenorum : et sic quælibet inferiorum movet ad unum, et ideo unam sortitur stellam a providentia divina : et ad illud unum adjuvant virtutes omnium supernorum : quia regulariter verum est in omni natura, quod sicut superiora virtutibus suis informant inferiora, ita inferiora restringunt ad unum et determinant superiora.

Ad aliud dicendum, quod nihil verius potest dici in hac quæstione, quam id quod etiam dixerunt Philosophi, quod sphæræ cœlestes non se contingunt, sed una multum exaltatur super alteram, et in medio earum est corpus spirituale, sicut aer in quo omnes moventur : et hoc spissum et rarum est, sed non raritate et inspissatione unius rationis cum inspissatione et raritate elementorum : quia illa quæ est in elementis, actione et passione primarum qualitatum efficitur, et ideo non convenit nisi corpori transmutabili et corruptibili : illa vero quæ est in corpore cœlesti, consistit in solo situ et positione partium, scilicet propinquius et distantius. Sicut expresse videmus, ut dicit Avicenna, quod corpus solis magis calcatum et compressum est in substantia et lumine, quam alia pars orbis : et ideo sphæræ per ipsum motæ non dividunt ipsum divisione corruptionis, sed divisione situs et positionis : et ideo nullam inducunt corruptionem.

Et quod objicitur de auctoritate Petri et Apocalypsis et Isaiæ, tenendum est sicut glossant sancti, quod cœlum non transmutabitur in substantia, sed in usu officii quod habet nunc, ut scilicet moveat ad generationem et corruptionem, et moveatur secundum situm : tunc enim omnibus assumptis stabit cœlum et quiescet a motu quem nunc habet.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De qua materia sit firmamentum[1] ?

Deinde quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*,

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

distinct. XIV, cap. A, in fine : « Ecce ostensum est his verbis, quod cœlum factum sit, scilicet illud in quo fixa sunt sidera :... et de qua materia sit. scilicet de aquis. » Et paulo post in sequenti capitulo : « Quidam vero cœlum quod excedit aeris spatia igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse qui dicitur esse cœlum : de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant [1]. »

Ratione enim hujus oportet quærere de natura materiali corporum cœlestium.

Videntur enim esse aquea.

Si enim aqua dicitur esse super cœlos ratione puritatis naturæ quantum ad substantiam materiæ, et ratione perspicacitatis quantum ad dispositionem materialem, et ratione luminis accepti quantum ad formam : cum omnia sidera superiora et cœli habeant hæc tria, omnia videntur esse ex aquis. Et hoc expresse dicit Magister ex verbis Bedæ, sic : « Ecce ostensum est his verbis, quod cœlum factum sit, scilicet illud in quo fixa sunt sidera, id est, quod excedit aerem : et de qua materia, scilicet de aquis, et quales sint aquæ quæ super illud cœlum sunt, scilicet ut glacies solidatæ. »

Sed contra hoc esse videtur, quia secundum hoc cœlum videtur esse unum ex elementis.

Probat enim Aristoteles in III de *Generatione et Corruptione*, quod combinatione primarum qualitatum quoties possibile est fiunt elementa. Et contraria quidem actu simul in eodem esse non possunt, ut calidum et frigidum, humidum et siccum : sed frigidum et humidum conjuncta constituunt aquam, frigidum et siccum conjuncta terram, calidum et humidum aerem, calidum et siccum ignem. Cum ergo glaciale humidum, frigidum sit et humidum, et cœli sint ex illo, videntur esse ex aqua elemento, quod in antehabitis improbatum est.

Quæst. 1. Ulterius quæritur de sequenti opinione quam inducit Magister in libro II de *Sententiarum*, distinct. XIV, cap. *Quidam vero cœlum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt.*

1. Et ad hoc quædam in præhabitis adductæ sunt auctoritates Basilii et Ambrosii in *Hexameron* : quorum uterque dicit, quod cœlum rotatur igneis stellis, et quod aquæ super cœlos sunt ad refrigerium incendii, ne terræ nascentia exurantur quæ ex motu cœli generari habent, et ex lumine stellarum.

2. Videntur autem et Philosophi idem sensisse. Dicit enim Philosophus in II de *Cælo et Mundo* : « Stellæ quando exacuuntur et igniuntur, ex motu ignitur aer qui est in circumitu earum necessario. » Et non igniuntur stellæ istæ nisi quia ipsæ incendunt in aere : qui quando movetur ex motu stellarum fit ignis. Sed eadem natura est stellæ et circuli in quo fixa est stella, ut ibidem dicit Aristoteles. Dicit enim Aristoteles, et antiqui dixerunt, quod stellæ sunt igneæ : et non dixerunt hoc, nisi quia ipsi corpus superius dixerunt esse igneum. Et dixerunt, quod necessarium est quod unumquodque superiorum corporum sit ex natura corporis in quo est situm vel fixum. Ergo videtur, si stella est ignea, quod etiam circulus deferens sit igneus.

Sed contra. Contra :

1. Unumquodque simplicium corporum, ut dicit Aristoteles, simplicem et proprium habet motum. Cœlum nullius elementi habet motum, sed proprium, circularem scilicet, cum quodlibet elementum habeat motum rectum. Ergo cœlum de nullius elementi est natura, nec ignis, nec terræ, nec aeris.

2. Adhuc, Philosophus in libro de *Substantia orbis* dicit, quod cœlum nec grave est, nec leve, nec calidum, nec frigidum, nec humidum, nec siccum. Omne elementum et elementatum est ex aliqua

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XIV, capp. A et B. Cf. in editione nostra opp. B. Alberti, Tom. XXVII, pag. 255 et 262.

istarum qualitatum. Ergo cœlum nec est elementum, nec elementatum.

3. Adhuc, Si stellæ essent igneæ, constat quod essent incensivæ omnes et alterabiles a suo contrario. Horum autem nihil contingit : una enim non incendit aliam, nec alteratur ab alia. Ergo non sunt igneæ.

Quæst. 2. Juxta hoc quæritur, Utrum cœlum sit simplex, vel compositum ?

Videtur, quod simplex :

1. Hoc enim Aristoteles expresse dicit in libro II de *Cœlo et Mundo*.

2. Adhuc, Omne compositum resolubile est in sua componentia. Cœlum in nihil resolvi potest quod habeat ante se in natura corporum. Ergo cœlum non est compositum, sed simplex.

Sed contra. Contra :

1. Rabbi Moyses in libro *Ducis neutrorum*, cap. de uno Deo, dicit, quod propositio per se nota est, quod omne corpus est compositum : cœlum est corpus : ergo compositum.

Item, In libro de *Substantia orbis* dicit Philosophus sic : « Omne quod movetur, est corpus et compositum. » Cœlum movetur. Ergo est corpus et compositum.

2. Adhuc, Aristoteles in primo de *Cœlo et Mundo* : « Cum dico *cœlum*, dico formam : cum dico *hoc cœlum*, dico formam in hac materia. » Quidquid habet formam in hac materia compositum est : hoc cœlum habet formam in hac materia : ergo hoc cœlum est compositum.

3. Adhuc, Ptolemæus in *Almagesto* et Albumasar in *Introductorio* dividunt stellas, et dicunt quasdam esse graves, ut Saturnum, Jovem, et Martem : et dicunt quasdam esse leves, ut Lunam, Mercurium, et Venerem : gravissimas, ut eas quæ sunt in cœlo stellato. Omne grave vel leve compositum est ex contrariis et elementis. Ergo stellæ illæ compositæ sunt ex contrariis et elementis : et quælibet stella est ejusdem naturæ cum cœlo in quo est, ut jam habitum est : ergo cœlum compositum est ex contrariis et elementis.

4. Adhuc, Macrobius sic incipit philosophiam suam : « Mundus igitur constat ex quatuor elementis, indeque totus. » Ergo nihil est in mundo quod non sit elementum vel elementatum. Cœlum est in mundo sensibili, ut dicit Plato. Ergo vel est elementum, vel elementatum et compositum.

Solutio. Dicendum, quod sicut in præhabitis dictum est, cœlum non est de natura aquæ fluxibilis deorsum, ut dicit Augustinus : sed ex aqua quæ propter naturam puritatis in substantia, et perspicacitatis in dispositione materiali, et luminositatis in profundum sui, per distinctionem transmittitur super cœlos, ut fiant inde cœlestia, sicut in præhabitis dictum est. Et in illa aqua nullum est elementum, nec in ea sunt humidum et frigidum conjuncta in complexione elementi, sed confusa sicut omnes aliæ qualitates. Materia enim illa non est determinata ad formam cœli, nisi puritate substantiæ, et perspicacitate, et luminositate.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod cœlum non est igneum, licet hoc dixerint Plato et Democritus. Ad qu

Ad auctoritates autem Basilii et Ambrosii, supra responsum est de cœlo aqueo.

Ad alias auctoritates dicendum, quod Philosophus non loquitur ibi de stellis fixis vel planetis : sed loquitur ibi de stellis quæ vulgo dicuntur *stellæ*, sicut sunt cometes, et illa quæ dicuntur assub sive stellæ cadentes. Vapor enim ex quo illæ generantur, ut probat Aristoteles in tertio de *Cœlo et Mundo*, motu ascensionis ignitur et inflammatur : et sic ignitus transiens per aerem, ignit aerem et illuminat ipsum : sicut et fit de vapore ex quo coruscationes generantur et tonitrua. Illæ autem stel-

læ, ut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1], non sunt in cœlo, nec moventur in cœlo, sed in aere : propter quod dicit, quod non semper oriuntur, sed tempore mortis regum. Et dicit Albumasar in libro de *Conjunctionibus et accidentibus magnis*, quod significant infortunia, et fames, et mortalitates, et strages hominum : quia significant dominium Martis in elementis inferioribus.

Tria quæ in contrarium objiciuntur, procedunt.

st. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod cœlum est corpus compositum ex partibus continuis, sed non ex contrariis.

1 Ad dictum Philosophi dicendum, quod ipse intelligit cœlum esse simplex : quia non est ex contrariis, sive elementis.

2. Ad aliud dicendum, quod duplex est resolutio, scilicet secundum rationem, et secundum actum. Secundum rationem resolvitur cœlum in partes essentiales, quæ sunt forma, et materia. Secundum actum non resolvitur : quia unumquodque corporum cœlestium est ex materia sua tota. Et ideo nec secundum actum generationis componitur, nec secundum actum corruptionis resolvitur, nec unum in aliud per alterationem transmutatur.

t. 1. Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod cœlum est compositum, sed non ex contrariis, sed ex partibus essentialibus quæ sunt forma et materia. Per opus enim distinctionis divinæ materia cœli determinata est ad suam formam, sicut et alia quæ creavit Deus.

t. 2. Ad aliud dicendum, quod concedendum est quod compositione essentiali cœlum compositum est ex materia et forma. Et cum dico *hoc cœlum*, dico individuum demonstratum. Individuum autem demonstratum non est nisi per hanc materiam quæ principium individuationis est formæ universalis generis et speciei in ipso : et sic facit cœlum hoc cœlum esse.

Ad aliud dicendum, quod grave et leve dicuntur duobus modis. A natura scilicet gravis et levis, et ab actu. A natura dicta gravis et levis, sunt composita ex contrariis. Ab actu gravis et levis dicta, sicut velox et tardum, secundum quod dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, quod velox dividit tempus, tardum autem magnitudinem. Velox enim in parvo tempore transit multum spatium : tardum autem in magno tempore parvum spatium. Et hoc modo dicuntur stellæ veloces, et tardæ, et tardissimæ. Et hoc modo velocia et tarda non sunt composita ex contrariis. Unde fallacia æquivocationis est in argumento. Ad object. 3.

Ad ultimum dicendum, quod Macrobius totus fuit Platonicus, et Platonem secutus, dixit hoc : et Aristoteles Peripateticus destruxit hanc opinionem, necessariis argumentis probans, quod materia cœlestis corporis non est nisi in potentia ad ubi, et non ad formam substantialem vel accidentalem : et ideo non subjicitur generationi, nec corruptioni, nec alterationi, sed motui secundum locum tantum, et motui locali non subjicitur nisi qui est regularis et uniformis et perpetuus secundum omnem temporis durationem. Dicit tamen Aristoteles, quod antiqui dixerunt cœlum esse igneum. Et hoc, sicut ipse dicit, propter hoc : quia omne corpus inflammans vel inflammatum inflammatione activa vel passiva vel utraque vocaverunt ignem. Et videntes, quod omne corpus cœlesti lumine inflammans, vel inflammatum est, dixerunt ipsum esse igneum. Et hoc non est ignis qui sit elementum, sed ignis qui lux vel lumen est : sicut dicit Aristoteles in *Topicis*, quod tres sunt species ignis, carbo, Ad object. 4

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de fide orthodoxa, cap. 7.

flamma, et lux : carbo in materia terrea, flamma in materia vaporis aerei, quia, sicut dicit Aristoteles, flamma est fumus accensus : lux in materia pura superiori, qua dicitur esse species ignis.

MEMBRUM II.

Cujus figuræ sit firmamentum seu cœlum [1]?

Deinde quæritur, Cujus figuræ sit cœlum?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XIV, cap. *Quæri etiam solet, Cujus figuræ sit cœlum?*

Ad quod respondet Magister ibidem, sic dicens : « Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri hoc sciverint, per eos dicere noluit, nisi quod prodest saluti. » Et per hoc innuit, quod istud non revelavit, quia non prodest saluti.

Contra :

1. Augustinus dicit expresse, quod cœlum est sphæricæ figuræ.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Quotquot autem dixerunt cœlum sphæricæ esse figuræ, aiunt illud æquidistare et semotum esse a terra, supra et infra et altrinsecus ac ad latera. *Infra* dico quoad nostrum sensum : quia secundum sermonis consequentiam, undique supernum locum cœlum obtinet et terra imum. Et dicunt cœlum sphærice circumdare terram, et ipsum secum suo rapidissimo motu circumferre solem et lunam et stellas. Et sole super terram existente, hic diem fieri, et sub terra noctem : existente autem sole sub terra, hic noctem, illic vero diem [2]. » Ergo videtur, quod cœlum sit sphæricum.

3. Adhuc, Videtur quod sit sicut semicirculus. Damascenus, ibidem, « Alii vero cœlum hemisphærium, id est, semicirculum imaginati sunt : quia divinorum annuntiator David dicit, Psal. CIII, 2 : *Extendens cœlum sicut pellem.* Quod ostendit tabernaculum cœlum esse. Et beatus Isaias, XL, 22, secundum aliam translationem : « Qui statuit cœlum sicut cameram velut arcum, » vel « semicirculum, » ut dicit alia translatio [3]. Et quoniam sol occidens et luna et astra circumeunt terram ab Occidente in Aquilonem, et ita rursus in Orientem deveniunt : hoc indicat cœlum esse sphæricum. » Et tangit hoc quod dicitur, Eccle. I, 5 et 6 : *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur : ibique renascens, gyrat per meridiem, et flectitur ad aquilonem.* A sacris ergo expositoribus revelatum est, quod cœlum vel est sphæricum ut sphæra integra : vel est sicut hemisphærium, vel sicut sphæra dimidia. Sed tunc quæritur, quare Deus dedit ei hanc figuram, et non angulosam ex rectis lineis conclusam?

4. Adhuc, Videtur hoc falsum esse, quod sit sicut semicirculus : et est demonstratio Ptolemæi. Detur enim, quod sit semicirculus : tunc arcus erit super terram, et diameter per terram ab Oriente in Occidentem : et descendet sol a Meridie in Occidentem. Cum ergo est in puncto Occidentis, tunc utitur illo puncto ut fine motus descensionis ad quem ipsa descensio est in motum esse : et eodem puncto utitur ut principio diameter a quo fit motus per diametrum ad Orientem : ergo uno et eodem puncto utitur ut duobus. Sed dicit Aristoteles

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. III, Quæst. 9. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de fide orthodoxa, cap. 6.

[3] Vulgata habet, Isa. XL, 22 : *Qui extendit velut nihilum cœlos, et expandit eos sicut tabernaculum ad inhabitandum.*

in IV *Physicorum*, quod quotiescumque mobile in motu ut duobus utitur uno, quiescere accidit in medio. Ergo sol tunc quiescet : quod impossibile est : ergo impossibile est, quod cœlestia figuram habeant semicircularem. Et eadem ratio est de omni angulosa figura : motus enim sol per angulosam figuram, vel alia stella, in quolibet puncto anguli necesse est ut duobus uti uno, scilicet ad quem est in motum esse, et a quo incipiat motus alter. Et sic semper in quolibet puncto quiescere accideret : quod impossibile est, eo quod quodlibet superiorum movetur motu uniformi regulari et perpetuo : qui motus non potest esse, nisi in circulo, ut probat Aristoteles in VIII *Physicorum*.

tio. SOLUTIO. Duæ rationes consueverunt assignari quare cœlo datur figura sphærica, et sunt ambæ rationes convenientes. Una est quod figura sphærica in corporibus, et figura circularis in superficiebus simplicissimæ sunt omnium figurarum. Circularis enim una linea contenta est : sphærica vero una superficie. Circulus etiam et sphæra numquam possunt dividi in alias figuras : sed omnis divisio quocumque modo facta, erit in sphæras vel circulos, vel portiones sphærarum vel circulorum, ita quod omnis portio divisa erit arcualis : quod non est in aliqua figura angulosa vel rectilinea : et quia simplicissima est, propter hoc congruit primo et simplicissimo corpori.

Plato assignat aliam rationem : dicit enim, quod et verum est quod in mundo omnia quæ creata sunt, continentur : nihil autem potest continere omnia, nisi quod habet capacissimam figuram : capacissima autem figura non est, nisi in superficiebus circuli et in corporibus sphæricis undique rotundis : hoc enim competit corpori quod omnia capere debuit et includere. Et ideo Damascenus diffiniens cœlum in libro II de *Fide orthodoxa*, dicit sic : « Cœlum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum [1]. » Secundum Aristotelem et Peripateticos ratio est, quia cœlum per motum suum debuit esse causa omnis motus generabilium et corruptibilium : et sicut dicit in principio VIII *Physicorum*, per illum motum debuit esse quasi vita existentibus omnibus : et hic non potuit esse nisi regularis, uniformis, circularis, perpetuus : quæ non poterant convenire nisi figuræ sphæricæ : et ideo corpus quod dispositione divina motum talem debuit habere, nullam figuram nisi sphæricam congrue habere potuit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Magister in *Sententiis* vocat auctores, scriptores canonis Bibliæ, non expositores, qui hoc expresse non scribunt : quamvis David de sole dicat, ex quo sequitur illud idem : litteraliter enim de sole dicit secundum expositionem Basilii, *A summo cœlo egressio ejus* [2]. Et cum non possit esse motus ab eodem in idem nisi in circulo et sphæra, satis innuit, quod superiora sphærica sunt et circularia. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod Augustinus et Damascenus expresse dicunt cœlum esse sphæricum. Ad 2.

AD III quod objicitur de David et Isaia, dicendum, quod illi non loquuntur de figura totius cœli, sed de figura hemisphærii tantum, quod quia est in medio altum, per circumitum videtur stare super horizontem per modum cameræ vel tabernaculi vel pellis extensæ. Ex his jam patet ratio et causa quare Deus cœlo dedit figuram sphæricam. Ad 3.

HOC AUTEM quod probatum est, quod non potuit habere figuram semicircularem, vel etiam angularem sive angulosam, concedendum est : quia ex necessariis probatum est. Ad 4.

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

[2] Psal. XVIII, 7.

MEMBRUM III.

Utrum firmamentum seu cælum stet, vel moveatur [1] ?

Deinde quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XIV, in eodem capitulo C, *Quæratur etiam, Si stet, an moveatur cælum ?*

Et quæstio est in tribus : quæ tamen sub uno comprehenduntur, scilicet si movetur, quo motore movetur, et quo motu movetur, et quis est effectus ejus motus ?

Quod enim natura moveri non possit propter unam simplicem rationem, omnes concorditer dicunt Philosophi et Epicurei et Stoici et Peripatetici. Ratio autem illa est hæc, quod omnis motus localis naturalis, ut probat Aristoteles in VIII *Physicorum*, est a generante vel removente prohibens. Et dicit ibi Commentator, quod hæc est causa : quia quantum generans dat de forma, tantum dat de consequentibus formam illam : quæ sunt motus et locus. Et si aliquod est extra locum suum, sicut lapis in sublime positus vel tentus : tunc cessante violentia tentionis res redit ad naturæ propriæ impetum, et movetur ad locum sibi connaturalem : et ideo nihil natura motorum movetur in loco suo existens, sed quiescit in ipso. Cœlum movetur in loco suo. Ergo non movetur natura, sed ab aliquo alio principio cujus virtus est supra naturam. Hoc autem non est nisi intelligentia, vel anima, vel utrumque.

Et probat Aristoteles, quod est intelligentia activa. Nihil enim de eo quod movet producit diversa per ordinem artis et sapientiæ ordinata ad unum, nisi intelligentia : quilibet motus cujuslibet cœli et cujuslibet stellæ producit diversa secundum formam ordinata ad unum per rationem artis et sapientiæ : ergo quilibet motus cœlestis est ab intelligentia movente. Et hoc senserunt maxime Peripatetici, dicentes intelligentiam esse activam et plenam formis, quas explicat per motum sui circuli in inferioribus quæ movet. Et ideo quia decem sunt mobilia, decem ordines posuerunt intelligentiarum, de quibus multa dicta sunt in libro de *Causis*. Et ideo quia iterum videbant, quod intelligentia potest esse actus alicujus corporis secundum se : motor autem semper conjunctus est ei quod movetur : quia demonstravit Aristoteles in VII *Physicorum*, quod inter movens et motum non potest esse medium.

Et si objicitur de jactu lapidis ad aerem, ubi lapis separatur a manu jacientis : et videtur esse medium inter movens et motum. Respondet Aristoteles in VIII *Physicorum*, cap. *De his autem quæ feruntur*, quod hoc non potest esse nisi in tali corpore, ubi primum movens cum eo quod movet, movet etiam aliud corpus, quod motum inundat super residuum per quod est motus, et defert violentiam et impulsum primi moventis cum eo quod movetur usque in finem motus. Tale autem corpus non est cœleste corpus, sed stat in seipso : et cum motor qui conjunctus est ei quod sic movetur in loco suo non possit esse intelligentia, nec natura, omnes sectæ philosophorum concorditer dixerunt, quod hic motor est anima.

Sed contra hoc est quod dicunt sancti communiter cum Damasceno in libro II Sed c

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 6. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. III Quæst. 16 et 17. Tom. XXXIV.

de Fide orthodoxa [1], sic : « Nullus autem animatos cœlos vel luminaria existimet : inanimati enim sunt et insensibiles. Quare etsi dicat Scriptura, Psal. xcv, 11 : *Lætentur cœli, et exsultet terra :* eos qui in cœlo sunt, scilicet Angelos : et qui in terra sunt, scilicet homines, ad lætitiam vocat. » Et dicunt, quod omnes qui talia credunt, quod cœli sunt animati et luminaria, maledicti sunt cum patre suo diabolo, qui persuasor est falsitatis et hæresis. Et tangunt rationem : quia cum non possint animari nisi anima rationali et intellectuali, sequeretur, quod essent homines cœlestes : quod absurdum esset, quia sic creatura rationalis esset in tria divisa, et non in duo tantum : et multa alia inconvenientia sequerentur.

Solutio. Dicendum, quod illa ratione quæ inducta est, omnes sectæ Philosophorum concorditer dixerunt, quod motores cœlorum sunt animæ et intelligentiæ, sicut dictum est : ita quod Plato in *Timæo* dicit, quod creator cum ad mundum archetypum qui in ipso erat, produceret mundum, produxit unum ad unum, pulchrum ad pulcherrimum exemplar, perfectum ad perfectum. Sed cum perfecto intellectus deesse non posset, et non nisi animæ intellectus accidere posset, dedit ei animam rationalem et intellectualem : et ipsam posuit in medio ut æqualem relationem haberet in circuitu ad circumferentiam in exercendo vires ad omnem partem mundi : cui tamen animali creator nec manus, nec pedes, nec alas dedit : quia nihil erat extra ipsum ad quod moveri deberet vel indigeret.

Aristoteles autem et sui sequaces, scilicet Avicenna et Averroes, et alii, ratione superius inducta, dixerunt proximum motorem esse animam, et illam moveri ab intelligentia quæ est ordinatrix motus ad finem a creatore dispositum, sive a prima causa. Primam autem causam dixerunt esse immobile movens in omnibus motibus cœlorum quæ movet, sicut desideratum movet desiderium : hanc enim imitari desiderat intelligentia illuminata ab ipsa formis universalibus et particularibus, quas explicat per ordinationem motus orbis sui, influendo eas animæ quæ immediate movet orbem.

Sed quia hæc omnia contraria sunt traditioni Patrum, et etiam fidei, sic ut probat auctoritas Damasceni superius inducta, ideo aliter dicendum est, sicut ibidem dicit Damascenus, sic dicens : « Universa divina jussione facta et firmata sunt, et divinam voluntatem et consilium, fundamentum inconcussibile habent. *Quia ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt.... Præceptum posuit, et non præteribit* [2]. »

Dicit enim Ambrosius in *Hexameron*, libro primo : « Ego qui profundum majestatis ejus et artis excellentiam non quæro comprehendere, non disputationum me libramentis committo atque mensuris, sed omnia in ejus reposita existimo potestate, quod voluntas ejus fundamentum sit universorum. » Et infra parum : « Itaque illos suis relinquamus contentionibus, qui intimis disputationibus se refellunt. Nobis autem satis est ad salutem, non disputationum controversia, sed præceptorum veritas : nec argumentationis astutia, sed fides mentis : ut serviamus potius creatori, quam creaturæ, qui est benedictus in sæcula. » Unde nos dicimus, quod omnia hæc moventur jussu et dispositione divina, et quod Deus omnium hic motor est : et sicut disposuit sapientia ad propagationem generationis et corruptionis universorum quamdiu mundus stat, donec numerus electorum implebitur : ita moventur in locis suis motorem ha-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

[2] Psal. cxlviii, 5 et 6.

bentia, non naturam, nec animam, sed virtutem imperii divini, cui obedit omne quod in natura est, sicut satis determinatum est supra in quæstione de *miraculis*.

Sunt tamen quidam nostri temporis dicentes, quod Angeli sunt intelligentiæ deservientes Deo in motu sphærarum. Et hoc ortum habet a Rabbi Moyse Judæo. Sed hoc ex imperitia provenit : quia omnis qui scit qualiter Philosophi intelligentias posuerunt, scit quod Angeli non sunt intelligentiæ. Et ex alio et ad aliud creantur et multiplicantur intelligentiæ : et ex alio principio creantur et multiplicantur Angeli. Ex Deo enim omnes immediate creantur Angeli et ad ministeria virtutis assistricis et ministratricis multiplicantur, sicut dicitur, Daniel. VII, 10 : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Intelligentiæ vero secundum Philosophos non immediate creantur a Deo, sed ex lumine primæ causæ et secundæ, quæ est intelligentia primi ordinis, creantur intelligentiæ secundi ordinis : et sic deinceps usque ad decem, et multiplicantur usque ad virtutes formativas quæ sunt in orbibus et sphæra activorum et passivorum, Propter quod omnes sectæ Philosophorum concorditer dicunt, quod totum opus naturæ est intelligentiæ.

Adhuc tamen est quædam opinio, quam tangit Avevalpetrans sive Alpetragius in *Astrologia* sua, quod scilicet omnia hæc moventur ab uno motore primo, cujus virtus fortior est in immediato quam in mediato mobili. Et ideo supremum cœlum quod est stellatum, secundum ipsum movet in viginti quatuor horis per totum cœlum in circuitu. Sed orbem Saturni qui mediate conjungitur ei, in duodecim horis non prævalet movere ad Occidentem, sed remanet citra per tantum spatium quantum per triginta annos congregatum perficit circulum secundum ordinem signorum acceptum ab Oriente in Occidentem. In sphæra Jovis plus deficit : quia per duo media conjungitur sibi in tantum, ut portiones quas relinquit de incompleto circulo duodecim annis congregatæ, circulum perficiant secundum ordinem signorum ab Occidente in Orientem. Et in sphæra Martis adhuc plus deficit : quia per tria conjungitur in tantum, ut proportiones collectæ quibus repedare videtur ab Oriente fere in tribus annis perficiant circulum. Et in Sole iterum plus eadem ratione, ita quod portiones repedationis solis in anno perficiant circulum. Et in Venere plus propter eamdem rationem, ita quod repedationes quasi in duodecim mensibus perficiant circulum. Et similiter in Mercurio adhuc plus, ita quod repedationes quasi in undecim mensibus perficiant circulum secundum ordinem signorum. Et in Luna maxime, cujus repedationes in mense perficiunt circulum secundum ordinem signorum. Propter quod omnes bene philosophantes motum orbis dixerunt esse motum sapientis : quia in diversa proportione velocitatis moventur omnia superiora, propter diversas proportiones commixtorum et complexionatorum, et dispositionem eorum quæ sunt in loco generationis.

Dicit etiam idem auctor, quod iste motus completur omni die in igne : eo quod sol motu diurno habet movere ignem, sed non completur in aere propter defectum virtutis. Et ideo ventus circa terram flans, non flat nisi ad imperfectam proportionem circuli, sicut dicitur, Eccle. I, 6, in textu et in Glossa Hieronymi, *lustrans universa in circuitu pergit spiritus*, hoc est, ventus, *et in circulos suos revertitur.* In aqua autem similiter facit circulum imperfectum motus ille, in fluxu scilicet et refluxu maris : quem facit per motum lunæ ad quartas circuli lunæ distinctas per Oriens et Occidens, et medium cœli et medium terræ. In terra autem virtus motiva penitus deficit : et ideo terra non movetur secundum locum, sed semper stat,

Si quis hoc modo dicere vult, caveat ne dicat motorem primum esse Deum : quia virtus Dei esse moventis nec perficit, nec deficit comparata ad immediatum sive mediatum mobile : sed est infinita ad quodlibet, et immensa. Sed dicat motorem primum esse virtutem creatam a Deo, influxam primo mobili, quæ virtutem motivam extendit in quodlibet mobile proportionabiliter conjunctum sibi, ut dictum est. Et hæc virtus similis animæ est : et propter hoc a Philosophis aliquando anima est dicta, cum tamen nec sit Angelus, nec anima, nec Deus. Dicit enim Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod motor primus virtutis nec finitæ, nec infinitæ est : quia si esset finitæ virtutis, moveret in nunc : quod esse non potest : et si esset infinitæ secundum quantitatem virtutis, non moveret infinito tempore et semper : quia sicut dicit in primo *Cœli et mundi*, virtus finita non extendit se ad motum infiniti temporis. Et ideo concludit de tali motore sic dicens : « Est igitur impartibilis et indivisibilis, non habens magnitudinem penitus. »

est. Quod autem quæritur, Quo motu moveatur? facile est determinare, et similiter quis sit effectus motus illius? Non enim possunt astra habere motum, nisi uniformem, regularem, circularem : quia per nullum alium motum semper et undique et æqualiter possent immittere lumina sua et virtutes suas lege perpetua, quam statuit Deus, in locum generationis qui est in terra. Et ideo etiam habet moveri in circulo declivi accedendo et recedendo, ut tempus generationis æquale sit tempori corruptionis, ut sic inquieta sit generatio, ut probat Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*.

Ex hoc etiam de facili patere potest, quis sit effectus ejus. Effectus enim ejus est, quod motus cœlestium, ut dicit Avicenna, immittendo lumen et virtutem in materiam generabilium et corruptibilium, faciunt moveri hanc materiam motu alterationis, generationis, corruptionis, augmenti, et diminutionis in diversas formas et figuras et species, et sic propagare continue unum ex alio.

Et si objiceret aliquis, sicut Averroes objicit, quod nihil movetur propter indignius se : generatio autem inferiorum indignior est quam superiora : et sic non moventur propter inferiora.

Dicendum, quod est finis motus superiorum duplex, scilicet in alio, et in se. Finis in alio est propagatio generationis et corruptionis, et ille non semper est dignior movente, sed ut sæpius indignior, ut patet in omnibus causis agentibus per intellectum, quæ omnes moventur et agunt frequenter propter indignius se, ut patet in arte fabrili, et in omnibus aliis mechanicis. Est etiam finis in seipso, et hic dignior est movente : et ille in motu superiorum est, quod per motum intendunt se in hoc assimilare primæ causæ et intelligentiæ, ut sicut illa explicat formas ex seipsa, quas influit creatis, ita corpora superiora quasi instrumentaliter movendo materiam lumine et virtute et motu, causæ quasi instrumentales efficiantur ex parte materiæ in quibus illæ formæ propriis materiis invehantur.

QUÆSTIO LIV.

De numero cœlorum

Deinde ratione ejus quod dicitur in Psalmo CXLVIII, 6 : *Laudate eum*, scilicet Deum, *cœli cœlorum* : quærendum est de numero cœlorum.

Et jam quidem satis habitum est de numero quem ponit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [2]. Sic enim decem sunt cœli, scilicet empyreum, aqueum, stellarum, Saturni, Jovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunæ : de quibus jam satis habitum est. Et est dictum quare aliquod istorum est totum luminosum, aliquod totum perspicuum, aliquod stellatum multis stellis, et alii septem quodlibet non habet nisi unam : horum enim omnium causæ jam in præhabitis dictæ sunt.

Sed quærendum est de eo quod dicitur, Deuter. X, 14 : *En Domini Dei tui cœlum est, et cœlum cœli, et terra, et omnia quæ in ea sunt.* Ubi dicit Rabanus in Glossa : « Quidam enim dicunt tres esse cœlos, scilicet aereum, æthereum, et siderum : nonnulli septem, primum aereum, secundum æthereum, tertium olympium, quartum igneum, quintum firmamentum, sextum aqueum, septimum Angelorum.

Et quæritur, Penes quid sumatur ista divisio ?

Solutio. SOLUTIO. Dicendum secundum Rabanum quod ad esse cœli duo exiguntur, scilicet quod ubique circulariter aliquod corporum simplicium contineat, et quod sit perspicuum, receptivum luminis, et dativum : et ideo quia duo elementa inferiora, aqua scilicet et terra, non continent aliquod simplicium corporum : nec sunt luminis receptiva nec dativa. Ideo secundum Rabanum, nec est cœlum elementi aquæ, nec cœlum terræ. Sed erunt tot cœli, quot modis contingit multiplicari perspicuum continens circulariter. Perspicuum autem tale aut est receptivum luminis, aut dativum : aut motum, aut non motum : et aut uniforme in lumine, aut non uniforme. Si est dativum luminis uniforme non motum : tunc est *empyreum*. Si autem est dativum luminis uniforme motum : tum est *crystallinum* sive *aqueum*. Si vero est dativum luminis non uniforme et motum : tunc est *firmamentum*. Et hi tres cœli sunt in quinta essentia. Quarta vero combinatio esse non potest, scilicet non uniforme non motum : quia in antehabitis probatum est, quod omne non uniforme movetur. Si autem est non dativum luminis, sed receptivum : aut recipit illud separabiliter, aut inseparabiliter. Si inseparabiliter : aut secundum circulum superioris superficiei quæ est in forma convexi, aut secundum circulum interioris superficiei. Si secundum circulum superioris superficiei quæ est in forma convexi :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ de Creaturis, Tract. III, Quæst. 14. Tom. XXXIV novæ editionis nostræ.

[2] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa cap. 6.

tunc est *igneum*. Ignis enim est corpus inseparabiliter recipiens lumen : eo quod dicit Aristoteles in *Topicis*, quod ignis in propria natura lux est. Et sicut dicit Avicenna, « Ignis secundum superficiem exteriorem sive superiorem ubique tangit cameram cœli Lunæ. » Si autem secundum superficiem interiorem quæ est in forma concavi : tunc est illud quod dicitur *olympium*, ab ὅλον quod est *totum*, et Græco λάμπος quod est *lucidum*, *compositum*, a quo etiam Latine derivatur *limpidum*, quod clarum dicimus. Si autem est receptivum luminis separabiliter: tunc est *aereum*. Aer enim ex præsentia luminis illuminatur, et ex absentia ejusdem obtenebratur. Dico hic tamen secundum Rabanum, quod illud dividitur in duo : quia si accipitur aer in regione inferiori : tunc vocatur proprie aereum. Unde, Matth. XIII, 4 : *Venerunt volucres cœli, et comederunt ea*. Et, Daniel. III, 80 : *Benedicite, omnes volucres cœli, Domino* Si autem accipitur secundum regionem superiorem, inflammabilem scilicet ex motu astrorum et vicinitate ignis : tunc Rabanus vocat *æthereum* : quia sicut dicit Aristoteles in primo libro *Meteororum*, « Antiqui omne corpus simplex inflammans inflammabile vocaverunt *æthera*. »

QUÆSTIO LV.

Quare non est dictum sicut in aliorum dierum operibus : *Vidit Deus quod esset bonum* [1] ?

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, dist. XIV, cap. *Post hoc quæri solet. Quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus :* Vidit Deus quod esset bonum [2] ?

Ratione cujus quæritur de verbis quibus usus est in opere distinctionis. In opere creationis non dixit : Fiant cœlum et terra : sed, *In principio creavit Deus cœlum et terram* [3]. In opere distinctionis statim dixit : *Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona* [4]. Sed in distinctione firmamenti dixit : *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum* [5] : et non addidit : Vidit Deus firmamentum, quod esset bonum.

AD QUOD respondet Augustinus in libro I *super Genesim ad litteram*, quod cum dicitur, *Fiat*, verbum determinat dispositionem faciendi. Cum dicitur, *Fecit*, determinat illustrationem faciendi in Angelorum notitia. Cum dicitur, *Factum est*, determinat perfectionem facti in propria natura. Solutio.

Secundum alios Sanctos qui aliter exponunt opera sex dierum, cum dicitur, *Fiat*, significatur voluntas artificis facientis de faciendo. Cum dicitur, *Fecit*, signi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ.

[2] Genes. I, 10.

[3] Ibidem, ỳ. 1.

[4] Ibidem, ỳỳ. 3 et 4.

[5] Ibidem, ỳỳ. 6 et 7.

ficatur processus actus ab artifice in id quod facit. Psal. xcix, 3: *Ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Cum dicitur, *Factum est*, significatur perfectio facti in seipso. In opere creationis utitur verbo creationis: quia in illo corpora simpliciter producuntur ex nihilo. In opere distinctionis utitur hoc verbo, *fiat*, et *fecit*: quia illud non fit ex nihilo, sed est determinatio proprie ad formam et ad locum: quod ex parte operis est proprie fieri, et ex parte artificis proprie est facere.

Et quod dicit, *Vidit Deus*: dicit Augustinus, quod non est ita intelligendum, quod ante non viderit, quia quodlibet vidit ab æterno in seipso: sed secundum quod dicitur, quod nuntius amoris est oculus, et multiplicatur adspectus, ideo dicitur: *Vidit Deus lucem quod esset bona*: et quod ante viderat in se faciendum, hoc approbavit factum, ut dicit Augustinus: et lumen bonitatis suæ immisit ut maneret in esse. De quo dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ*: « Esse est quod ordinem retinet servatque naturam. » Et propter hoc dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*: « In idem determinat bonum et lumen [1].» Et dixit, quod lumen de quo in principio dixit Deus: *Fiat lux*, fuit bonitas sua quam effudit super creaturam.

In opere secundæ diei non dicitur: Vidit Deus quod esset bonum, nec benedixit operi secundæ diei. De quo Magister in libro II *Sententiarum*, dist. XIV, cap. *Solet etiam quæri*. Et Beda in Glossa reddunt rationem mysticam, non naturalem: dicentes, quod in hoc sacramentum aliquod commendatur, quod Deo scilicet tantum placet indivisibilitas unitatis in ecclesia, ut scilicet, sicut dicit Apostolus, ad Ephes. iv, 3: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, quod operi secundæ diei, eo quod binarius primus numerus est qui ab unitate recedit, benedicere noluit. Potest etiam dici litteraliter, quod ideo non benedixit, quod opus secundæ diei distinctio est supremi ab infimo, medii a supremo: et remanebat adhuc imperfectum opus distinctionis, eo quod exigebatur infimorum distinctio ab invicem, quæ facta est die tertia. Secundæ ergo diei imperfecto opere non benedixit, sed diei tertiæ jam toto opere perfecto benedictionem dedit.

QUÆSTIO LVI.

De opere tertiæ diei.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XIV, cap. E: « Sequitur, *Dixit Deus*: *Congregentur aquæ*, etc. [2], » quæritur de opere tertiæ diei.

De quo Magister quærit tria, scilicet qualiter congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum?

Secundo, Quis sit locus ad quem congregatæ sunt?

Et tertio, De hoc quod dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum* [3].

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap 4.

[2] Genes. i, 9.

[3] Ibidem, ℣, 11.

MEMBRUM I.

Qualiter congregatæ sint aquæ quæ sub cælo sunt, in locum unum[1] *?*

Circa primum quæritur, Ubi est facta distinctio infimi ab infimis, aquæ a terra?

Et videtur insufficiens opus distinctionis : quia non fit mentio operis distinctionis medii ab infimo, hoc est, aeris ab aqua et terra, et aeris ab igne. Videtur ergo, quod insufficiens sit opus distinctionis.

Ad hoc respondent Augustinus et Beda, dicentes, quod aer distinctus est, et liberam accepit formam et distinctum locum, quando aquæ vaporabiliter in aere diffusæ prius per condensationem congregatæ sunt et descenderunt ad terras. Et similiter per hoc ignis vaporabiliter in aere mixtus prius liberam formam accepit, et per consequens motum : quia sicut prius dictum est, motus sequitur formam : unde tunc liber undique ascendit ad cameram cœli lunæ, et sic distinctus est. Propter quod dicit Philosophus in *Topicis*, quod ignis inter elementa quasi species corporum est, et formalior cæteris : et in terminis est, hoc est, ubique per circuitum sphæræ in altissimo. Dicitur etiam in primo *Meteororum* propter hoc, quod alia elementa materia sunt igni, eo quod in omnibus aliis per ustivam virtutem quam habet ignis, speciem inducit ignis.

MEMBRUM II.

Quis sit locus ad quem congregatæ sunt aquæ[2] *?*

Ad secundum, scilicet ad quem locum congregatæ sunt aquæ ? respondet Beda *super Genesim*, sic : « Cum multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas esse congregatas : quia cuncta maria et flumina magno mari merguntur : et si qui lacus in semetipsis stricti videntur, occultis tamen meatibus in mare revolvuntur. » Et subdit signum per quod sciri potest hoc, sic dicens : « Fossores quoque puteorum hoc probant, quod omnis tellus per invisibiles venas aquæ repleta est, quibus ex mari principium est. Eccle. I, 7 : *Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat : ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant.* »

Contra hoc tamen objicitur, quod idem videtur esse principium generationis quod est principium augmenti : sed augmenti principium in fluminibus est pluvia : ergo videtur etiam esse principium generationis : et sic omnia non de mari accipiunt principium.

Solutio.

Ad hoc dicendum, quod in veritate locus ad quem congregantur aquæ, et ex quo oriuntur, magnum mare est, quod *amphitrites* dicitur, eo quod circuit terram. Propter quod etiam amphitrites dicitur ab ἀμφί quod est *dubium*, et *teres* quod est *circulus*[3] : quia dubium habet rotunditatem et non perfectam : quia ali-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 11. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 73, Art. 3. Tom. XXXIV ejusdem editionis.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 11. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

[3] Vel melius, ab ἀμφί et τείρω.

ter non appareret arida. Et locus ejus est continentia inter littora, sicut dicit Job, xxxviii, 8 et 9 : *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens, cum ponerem nubem vestimentum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem?* Talis enim erat status aquarum, quando vaporabiliter mixtæ erant cum aliis elementis. Et subdit de congregatione aquarum, ŷŷ. 10 et 11 : *Circumdedi illud terminis meis, et posui vectem et ostia, et dixi : Usque huc venies, et non procedes amplius, et hic constringes tumentes fluctus tuos.* Vectes autem vocat terminos littorum, inter quos constringuntur fluctus. De hoc eodem dicitur, Proverb. viii, 27 et seq., sic : *Quando præparabat cœlos, aderam : quando certa lege et gyro vallabat abyssos : quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum : quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Ad objectum contra, dicendum, quod licet pluviæ causa sint augmenti fluminum, tamen quia pluviæ maxime oriuntur ex mari et humiditate maris, propter hoc etiam primum principium ex mari est : et ideo flumina refluunt ad mare sicut ad principium suæ generationis. Omne enim quod generatur secundum naturam, movetur ad locum suæ generationis.

Quæst. 1. Si quæritur etiam, Quare terra libera facta vocatur *arida*?

Respondent Augustinus et Beda in Glossa, sic : Primo enim ante distinctionem aquarum totam solidiorem mundi partem *terram* appellavit, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Postquam vero mundus jam formari incepit et distingui, ad distinctionem partis quæ adhuc premebatur aquis, portio quam aridam esse licebat, *terræ* nomen accepit. Et ideo vocavit aridam terram, portionem solidiorem materiæ : portio enim soldior materiæ tunc abaquis libera facta est arida, ut animalibus et plantis congruum præberet habitaculum, et tereretur pedibus eorum quæ sub aquis nec generari nec servari possent.

Similiter si quæritur, Quare congregationes aquarum appellavit *maria*? Quæst. 2.

Respondent ibi Augustinus et Beda, sic : Congregationes aquarum appellavit *maria* : sic enim appellantur apud Hebræos omnes congregationes aquarum sive salsæ, sive dulces sint. Et dixit eas esse congregatas in unum locum : et tamen nunc pluraliter vocat *congregationes aquarum* propter multifidos sinus earum. Et intendit dicere, quod licet in unum locum congregatæ debeant dici unum mare propter unitatem loci : tamen quia ex illo loco uno per totam habitationem terræ dividuntur in multa mediterranea, et multos gurgites et lacus et fontes et flumina, propter hoc pluraliter dicitur *maria*.

Ojicitur tamen contra hoc ; Simplex aqua dulcis est, et non amara vel salsa. Cum ergo hic loquatur de distinctione dulcis aquæ et simplicis, videtur, quod congregationes non debuit appellare *maria*, sed dulces aquas.

Ad quod dicendum, quod aqua per se insipida est : et propter hoc humidum aquæ subjectum est omnium saporum : et non posset esse omium subjectum, nisi esset insipidum, nullum saporem habens. Et ideo dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod « est sapor humidi sicut odor sicci. » Per accidens autem est salsa vel amara : juxta littora enim ubi terrestre combustum immixtum est, ibi salsa amara est, et amarior quam in medio et profundo : et ideo simul a natura et accidente quod accepit, ex loco congregationis aquarum, vocavit *maria*. Sicut et terram simul a natura et accidente vocavit *aridam* : a natura enim habet soliditatem : ariditatem autem ex separatione ab aquis : attritionem autem, quod trita est, habet ab hoc quod est locus generationis et animalium.

Et notandum, quod a principio operis distinctionis tres habitæ sunt distinctiones in simplicibus corporibus. Prima est luminosi ab opaco, sive lucis a tenebris. Et illa est distinctio principiorum naturæ, moventium et agentium ad propagationem naturæ per influentiam virtutis et luminis solam, absque hoc quod influant qualitates activas et passivas. Secunda est distinctio medii ab extremo, scilicet aquarum quæ sunt supra firmamentum ab his quæ sunt sub firmamento : in qua distinguuntur principia naturæ, corpora scilicet simplicia ad loca contraria, ad quæ distingui non possunt nisi per contrarias qualitates quæ sunt in ipsis : et hæc sunt principia moventia ad propagationem per actionem et passionem contrariorum, sine quibus non transmutatur materia. Tertia distinctio est inferiorum ab invicem, per quam corpora simplicia quæ naturæ sunt principia, liberas accipiunt formas et loca, et operationes secundum formas proprias et naturales habent ut moveant ad propagationem naturæ. Et quia non plura exiguntur ad perfectionem principiorum, nisi ut possint influere virtutes, et transmutare materiam per contrarias qualitates, et imprimere operationes secundum proprias formas, ideo completur opus distinctionis in his tribus distinctionibus.

MEMBRUM III.

Quæritur circa hoc quod dicitur : Germinet terra herbam virentem [1], *utrum plantæ generaliter pertineant ad dispositionem vel ornatum terræ* [2] *?*

Tertio, Quæritur de hoc ubi dicit : *Germinet terra herbam virentem :* ubi quæritur, Si plantæ generaliter pertineant ad dispositionem vel ad ornatum terræ ?

Et videtur, quod ad ornatum : quia sicut stellæ ad ornatum cœli pertinent, ita flores et germina ad ornatum terræ.

1. Si dicitur, sicut Augustinus videtur dicere, quod ad dispositionem propter hoc pertinent, quia radicitus adhærent terræ. Tunc etiam stellæ debent ad dispositionem cœli pertinere : quia affixæ sunt circulis cœlestibus, et immobiles ab ipsis.

2. Adhuc, Dicit Ambrosius in *Hexameron :* « Quare ad diversos dies retulit terram et terræ ornatum in distinctione plantarum ?

Quæst. Quærit etiam Beda, Quare dicit *herbam virentem ?* et alia translatio, herbam pabuli habet ? propter quod videtur, quod plantæ nocivæ ex figura, sicut spinæ et tribuli : et ex humore, sicut venenosæ, non sunt tunc factæ : quia illæ non sunt pabulum, sed nocumentum.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod plantæ ad dispositionem pertinent, et non ad ornatum. Et bona est causa quam reddit Augustinus, quia radicitus adhærent terræ. Constat enim, sicut dicit Philosophus, quod ex eisdem generatur omnis res et nutritur : planta vero radices habet ori similes, ut idem dicit Philosophus in II de *Anima :* nec radices ori similes terræ infixas haberet, nisi de natura terræ generatio ejus esset. Et ideo in II de *Vegetabilibus* dicit Philosophus, quod planta habet tres vires quas accipit a terra. Et Abrutallus Philosophus sive Protagoras dicit, quod in omnibus hujusmodi plantis terra est mater et sol pater. Et sicut in primo de *Vegetabilibus* dicit Aristoteles, quod antiqui dixerunt,

[1] Genes. I, 11.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIV, Art. 9 et 10. Tom. XXVII novæ editionis nostræ. Cf. etiam I Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 70, Art. 2. Tom. XXXIV.

quod vegetabilia facta sunt mundo adhuc imperfecto, propter hoc quod secundum naturam materiæ non multum distant ab elementis : homo autem et animalia facta sunt mundo jam perfecto, quia informis hominum et animalium propagatio naturæ ultimas et nobilissimas formarum species accepit.

Ad 1. Ad objectum de stellis dicendum quod non est simile. Stella enim nobilissima species est corporis quinti, quod dicitur orbis vel cœlum, quia pulchritudinem illam in formam prætendit : nec est infixa circulo sicut unde accipiat nutrimentum vel naturam sive materiam : cum dicat Philosophus, quod unaquæque stellarum est ex materia sua tota : propter quod etiam non trasmutantur ad invicem. Et ideo stellæ pertinent ad ornatum cœli, et non plantæ ad ornatum terræ.

Ad 2. Ad aliud respondendum per Ambrosium qui sic dicit, ibidem, « Cur Deus sic dixit, et facta sunt ? Nomen simul ornatusque congruos surgentibus donavit elementis, quasi non potuerit cœlum insignitum cum stellis subito ut creatum est refulgere, et floribus ac fructibus terra vestiri ? » Et respondet : « Potuit utique : sed ideo primo facta, postea composita declarantur, ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum velut ingeneratæ ab initio, et non postea additæ viderentur. »

Ad quæst. Ad quæstionem Bedæ dicendum per Bedam sic dicentem in Glossa : « Patet in his verbis, quod verno tempore mundus perfectus est et ornatus, in quo solent herbæ virentes apparere et ligna pomis onusta. Simulque notandum quod non prima herbarum germina vel arborum genera de semine prodierunt, sed de terra : quia ad unam jussionem conditoris apparuit arida compta herbis, nemoribusque vestita, quæ sui generis ex se prima produceret et semina. » Et subdit rationem, sic : « Oportebat enim ut forma rerum de imperio primo perfecta produceret, quomodo homo propter quem omnia facta sunt, in virili ætate plasmatus est. »

Et ad id quod arguitur de nocivis, respondendum est per Augustinum ibidem dicentem in Glossa sic : « Cum dicit : *Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum*[1] : *fructus* nomine quædam utilitas signatur. » Multæ autem utilitates sunt manifestæ vel occultæ omnium quæ terra radicitus alit. Possumus ergo absolute respondere spinas et tribulos et venenosa terram post peccatum hominum ad laborem peperisse : non quod alibi ante peccatum nascerentur, et post in agris quos homo coleret : sed et prius et postea in eisdem locis, non tamen prius homini nocuissent, sed post peccatum. Unde, Genes. III, 18 : *Pariet tibi*[2], ut scilicet tibi nasci incipiant ad laborem quæ ad pastum tantummodo aliis animalibus antea nascebantur.

[1] Genes. I, 11.

[2] Vulgata habet, Genes. III, 18 : *Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terræ.*

QUÆSTIO LVII.

De opere quartæ diei, et quæritur de ornatu.

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. *Sequitur*, *Dixit Deus : Fiant luminaria.*

Ibi quærenda sunt in communi duo : ibi enim primo incipit agere de ornatu : et ideo primo quærendum est in communi, In quo consistat ornatus, et in quo differat ab opere creationis et dispositionis ?

Secundo, De ornatu singulorum corporum simplicium, scilicet cœli, aeris, aquæ, et terræ.

Et quia ex ornatu constituitur pulchritudo universi, fit in fine quæstio de pulchritudine universi.

MEMBRUM I.

In quo consistat ornatus, et in quo differat ab opere creationis et dispositionis [1] *?*

Primo ergo quæritur, In quo consistat ornatus ?

Et videtur, quod nullum operum sex dierum consistat in ornatu.

1. Opera enim sex dierum pertinent ad esse principiorum naturalium quibus natura possit propagari, sicut patet enumeranti per singula : ornatus pertinet ad bene esse : ergo videtur, quod ornatus non sit de operibus sex dierum.

2. Adhuc, Ornatus fit de aliquo pulchro et pretioso, quod alterius naturæ est quam id quod ornatur per ipsum : sol, luna, stellæ non sunt alterius naturæ quam cœlum quod ornatur per ipsa, ut probat Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo :* ergo videtur, quod sol, luna, et stellæ non pertinent ad ornatum cœli.

3. Similis objectio est de piscibus, volatilibus, et animalibus : illa enim materialiter sunt de natura aeris, aquæ, et terræ : ergo non pertinent ad ornatum eorum : non enim idem ornatur per idem.

4. Adhuc, Videtur quod opus ornatus sit opus distinctionis : quia super illud Genesis, I, 3 : *Fiat lux*, dicit Strabus : « Pulchre ornamentum mundi a luce inchoat, sine qua omnia cætera opera indecora et invisibilia remanerent. » Et constat, quod cum dicitur : *Fiat lux*, incipit opus dispositionis, ut patet in præhabitis : ergo videtur, quod opus dispositionis et opus ornatus sint idem.

5. Adhuc, Augustinus super Genesim, II, 1, super illud : *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat.* « Quievit, id est, ab omni opere cessavit : quia nihil novum postea fecit quod non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XV, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV. Quæst. 70, Art. 2. Tom. XXXIV.

ante in specie vel in materia fecerit. » Si hoc est verum : tunc videtur, quod opus ornatus nihil aliud sit nisi determinatio principiorum ad species, quibus speciebus ipsa principia naturæ efficiantur agentia et patientia ad producendum id quod propagatur in natura in determinatas species.

6. Quod si concedatur : tunc videbitur, quod productio plantarum et herbarum pertineat ad ornatum. In illis enim ad determinatas species ad pulchritudinem mundi pertinentes movent principia naturæ. Cujus contrarium ante habitum est : et expresse dicit Glossa Augustini super Genesim sic dicens, quod « plantæ pertinent ad dispositionem, eo quod radicitus terræ sint affixæ. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod opus ornatus ab opere dispositionis et creationis differt. Quia opus creationis principia naturæ ex quibus fit propagatio ex nihilo, facit esse secundum substantiam. Opus autem dispositionis disponit ea in contrarias formas, et in contraria loca, quibus contrariis agant et patiantur et transmutent materiam propagandorum. Sed quia nec per substantiam, nec per dispositionem contrariorum possunt agere determinatas species quibus simile ex simili producitur, ut homo ex homine, leo ex leone, et sic de aliis : ideo exigitur tertio loco opus ornatus, in quo determinatur principium naturæ ad determinatam speciem, ut juxta genus suum et speciem simile sibi producat, in quo, ut dicit Boetius, sagax natura salvetur. Ad hoc enim potentiam non habet in substantia principii, quæ facta est per creationem, nec in formis contrariorum quæ distributæ sunt principiis per distinctionem : et ideo oportuit, quod per ornatus acciperet determinatam speciem qua virtutem acciperet similia ex similibus propagandi.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod duplex est ornatus. Est enim ornatus pertinens ad venustatem ejus quod jam perfectum est : et ille pertinet ad bene esse, et est accidentalis. Et est ornatus qui determinat pulchritudinem formæ ejus quod ante indeterminatum et confusum erat. Et hic pertinet ad esse, et est in operibus sex dierum. Et hoc est idem quod alii dicunt, quod est ornatus cujus finis est id quod ornatur : et hic pertinet ad esse, et est accidentalis. Et est ornatus qui finis est ejus quod ornatur : et sic forma in natura finis et ornatus est materiæ : et ultima forma quæ est anima, ultimus finis et ultimus ornatus est : et hic ornatus pertinet ad esse et perfectionem naturæ.

Ad aliud dicendum, quod ille ornatus Ad
qui est de esse, est de natura ejus quod ornatur et educitur ex illo per generationem sicut actus de potentia : sed ille qui est de bene esse et accidentalis, alterius naturæ est, quam id quod ornatur per ipsum.

Per idem patet solutio ad id quod ob- Ad
jicitur de piscibus, avibus, et animalibus.

Ad aliud dicendum, quod Strabus ac- Ad
cipit ornatum in communi valde significatione nominis, secundum quod omne id quod aliquo modo venustat rem, sive sit intrinsecum rei, sive extrinsecum, dicitur ornatus. Et sic verum est, quod lux est de ornatu rerum, licet simpliciter sit pertinens ad dispositionem rerum. Ornatus autem qui dicitur esse unum opus sex dierum, est pertinens ad esse et speciem formæ, sicut dictum est.

Sequens concedendum est sicut propo- A
nitur : quia hoc concludit quod dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod plantæ Ac
pertinent ad dispositionem, et non ad ornatum, nisi ornatus sumatur valde in communi pro omni eo quod venustat quocumque modo.

Quare autem pertineant ad dispositionem, sufficienter de opere tertiæ diei dictum est.

MEMBRUM II.

De ornatu singulorum corporum simplicium, scilicet cœli, aeris, aquæ, et terræ.

Secundo, Quæritur de ornatu singulorum corporum, scilicet aeris, aquæ, cœli, et terræ.

Et primo quæritur de ornatu cœli, de quo dicit Augustinus in Glossa ibidem, quod « quia cœlum ante alia factum est, et speciosius est aliis elementis, ideo ante alia ornatur quarto die. »

Et hoc est quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, dist. XV, cap. *Quia ergo cœlum cæteris elementis speciem præstat, ideo ante alia ornatur.* Dicit enim Augustinus, quod « quia visibili mundo duo dies sunt attributi, supremæ scilicet, et infimæ parti mundi : in quorum uno divisa est lux a tenebris, in alio firmamentum positum in medio aquarum : ideo infimæ parti mundi visibilibus et mobilibus mundi partibus quæ intra mundum creantur, tres reliqui sunt deputandi : ut sic sexta die homo propter quem mundus factus est, in mundum inducatur. »

Quæritur ergo primo de hoc quod dicit : *Fiant luminaria in firmamento cœli*[1].

Et quæritur, Quare dicantur *luminaria*, et non stellæ ?

1. Luminaria enim communia sunt ad cœlestia et terrena : ornatus autem cœli per propria debet exprimi : et sic magis proprie deberet dici : Fiant stellæ, quam *fiant luminaria*.

2. Adhuc, Quare non dicit lumina, sed *luminaria ?* Hoc enim magis ornate exprimeret : quia lumen propria virtute luminat : luminare autem virtute aliena : luminare enim vas luminis est, quod non luminat nisi virtute luminis quod est in ipso. Unde cum ornatus cœli propria virtute luminat, potius deberet dici lumina, quam *luminaria*.

3. Quæritur etiam ulterius de hoc quod dicit : *Et dividant diem ac noctem*[2]. Non enim possunt dividere diem et noctem nisi moveantur in locis suis. Quod autem movetur in loco suo, animal est, ut dicunt Philosophi. Et ideo ibidem, quærit Augustinus in Glossa sic dicens : « Solet quæri, Utrum hæc luminaria corpora sola sint, an habeant rectores spiritus, et ab eis vitaliter inspirentur, sicut per animas animalium carnes animantur ? » Et hanc quæstionem non absolvit, sed subinfert. Sed de tam obscura re nihil temere definiendum est.

Utrum autem stellæ moveantur, disputat Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, talem faciens divisionem. Si stellæ moventur, aut moventur et orbes similiter cum eis : aut moventur orbibus stantibus : aut moventur motu orbium, et non motu proprio. Si moventur ambo, scilicet stella et orbis circulariter et a natura : aut hoc est a natura, aut a casu, aut moventur circulariter, aut motu tropico sive conversivo, aut motu involutionis sive titubationis, aut motu processivo qui est de loco ad locum. Si moventur ambo, stella scilicet et orbis, et circulariter scilicet et a natura.

Contra : Velocitas motus simplicis corporis est secundum quantitatem ipsius, ita quod majus corpus movetur velocius, et minus tardius. Et hoc probatur in elementis : magnus enim ignis velocius ascendit, quam parvus : et major terra velocius descendit, quam parva : et superior circulus velocius revolvitur, quam inferior. Cum ergo circulus major sit, quam stella quæ est in ipso : velocius revolvitur circulus, quam stella. Et ex hoc se-

[1] Genes. I, 14.

[2] Ibidem.

quuntur duo inconvenientia. Unum est, quod revoluto circulo de puncto ad punctum, stella adhuc non est revoluta : quod est inconveniens : quia dicit Alfraganus, quod « cœlum non cognoscimus nisi per stellas, nec revolutio circulorum significatur nobis, nisi per revolutionem stellarum. » Unde stella non revoluta, non potest sciri circulus esse revolutus. Aliud inconveniens, quod secundum hoc stella scindet orbem : stella enim tardius mota et circulus citius, necesse est quod circulus circa stellam scindatur et separetur a stella : et hoc inconveniens Philosophus reputat.

Si forte dicatur, quod ambo moventur circulariter : sed circulus movetur natura, et stella a casu, aut e converso, aut ambo casu. Contra : Dicit Aristoteles, quod casualia in paucis sunt et parum durant : motus autem iste stellarum in omnibus stellis ponitur et perpetuo durans : ergo videtur, quod nullo dictorum modorum casu moventur.

Adhuc, Aristoteles in II *Physicorum* dicit, quod in cœlestibus nihil fit casu et fortuna.

Si dicatur, quod stellæ moventur stantibus orbibus, sicut quidam dixerunt mathematici, sequitur idem inconveniens, scilicet quod scindantur circuli : quia dum stella transit per circulum, oportet quod scindat eum : et quod pars una circuli distet ab alia parte : quia aliter sequeretur, quod duo corpora essent in eodem loco : quod nullo modo esse potest : quia sequeretur, quod duo corpora essent unum et idem corpus. Sequeretur etiam, quod minus corpus et simplex moveretur velocius, et majus ejusdem naturæ vel quiesceret vel moveretur tardius : quod est contra rationem. Ex his omnibus relinquitur tertium membrum, scilicet quod moventur motu orbium suorum, et non motu proprio et natura, sicut pars in toto.

Si propter hæc omnia dicantur, quod non moventur circulariter, sed moventur motur tropico aut conversivo : aut hoc erit ita, quod conversio illa est ab æquinoctiali secundum obliquitatem circuli signorum : aut ita, quod moventur in Orientem, et revertuntur in Occidentem motu conversionis. Si primo modo : tunc stellæ in firmamento fixæ non semper æque distant a visibus nostris : sed aliquando erunt plus ad Aquilonem, et aliquando plus ad Meridiem : et hoc est contra visum. Si secundo modo : tunc puncto semicirculi in quo fit conversio ut duobus uteretur uno : et sic quiescere accideret, quod est impossibile.

Si propter hoc dicatur, quod stellæ moventur motu involutionis sive titubationis, ita quod in eodem loco manentes vertunt et revertunt se de superficie in superficiem, sicut dixerunt quidam mathematici, quia hoc esset causa scintillationis, et causa quod ita videtur moveri sol tempore eclipsis ac si vacillet de superficie in superficiem. Contra : Quia secundum hoc aliquando videremus unam superficiem solis, et aliquando aliam : quod in nulla observatione ab aliquo Philosopho umquam dictum fuit.

Adhuc, A Philosophis non ponuntur nisi duæ causæ scintillationis. Una a mathematicis, quam tangit Aristoteles in II *Posteriorum*, scilicet si sunt prope, non scintillant. Et ideo dicit, quod planetæ non scintillant, sed stellæ fixæ : et causa ponitur, quia propter longinquitatem lumen ad visum delatum tremit : et sic forma quæ est in ipso, tremere videtur et scintillare. Alia causa est, si oritur planeta in vapore, sicut dicit Ptolemæus in distinctione 6 *Almagesti*, quod Jupiter ortus in mane, propter vapores in quibus oriebatur, visus est scintillare. Et hoc non omnibus stellis contingit, nec semper, sed aliquando aliquibus tantum. Ergo non videntur moveri in locis suis motu titubationis.

Solutio. Prænotandum est quod dicit Aristoteles in II de *Causis proprietatum elementorum et planetarum*, scilicet quod orbis est elementum sphæricum, quando

discernimus inter ipsum, et ignem, et aerem, et aquam, et terram. Si autem consideremus ipsum in se : tunc in eo sunt tria elementa, hoc est, tres substantiæ : quia substantia stellarum et lunæ est alia a substantia solis et orbis, et substantia orbis est alia a substantiasolis et stellarum et lunæ. Sol enim illustrat et non illustratur, stellæ illustrantur et non illustrant, luna illustratur et illustrat : orbis illustratur quidem, sed non recipit lumen calcatum in partibus sicut stella, sed diffusum in perspicuo aere.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod *luminaria* magis vocantur, quam lumina vel stellæ : quia sunt vasa luminis, et spissitudine partium intra se continent lumen et diffundunt ipsum circulariter ubique. Et hoc non dicit lumen : lumen enim, ut dicit Avicenna, est qualitas lucentis corporis diffusa in perspicuo, vel superficie terminati corporis : stella autem non dicit hoc, sed dicitur a stando, quia non mutat situm imaginis in qua posita est. Unde quia nec secundum nomen luminis, nec secundum nomen stellæ pertinent ad ornatum, sed secundum nomen luminaris : ideo dixit : *Fiant luminaria*, et non dixit : Fiant lumina, vel fiant stellæ.

Ad aliud dicendum, quod licet lumen propria virtute illuminet primo, et luminare secundo, tamen quia lumen non dicit tentionem luminis, sed luminare, et ornatus cœli lumen retentum est continue, melius vocatur *luminare*, quam lumen. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod stellæ animalia non sunt, nec moventur ab anima, sed a virtute jussu Dei facta in ipsis, quæ movet eas in locis suis, sicut animalia moventur ab anima : non tamen motu processivo, quia si hunc haberent, ut dicit Aristoteles, natura dedisset eis instrumenta talis motus, sicut pedes et alas, quod falsum est. Sed moventur a natura propria motu circulari orbium suorum sicut pars in toto. Ad 3.

Disputationes autem quæ sunt super divisionem Aristotelis in II de *Cœlo et Mundo*, procedunt sicut inductæ sunt, et veritatem concludunt. Et ideo ex omnibus illis relinquitur quod dictum est, scilicet quod natura moventur orbium suorum, et quod illa natura est virtus motiva jussu divino facta in corpore cœli et partibus ejus. Et de hoc in quæstione, *Utrum cœlum moveatur, vel non*, in præhabitis satis dictum est [1].

QUÆSTIO XLVIII.

De hoc quod dicit : *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos* [2].

Deinde quæritur de hoc quod dicit : *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.*

Et quæritur, Quomodo sint in signa ?

Et dicit Glossa interlinearis, ibidem, « In signa serenitatis et tempestatis. »

[1] Cf. Supra, Quæst. 53. Art 3.

[2] Genes. I, 14. Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XV, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

Sed secundum hoc *signum* videtur dici causa : et sic superiora, luminaria scilicet et stellæ, causæ videntur esse inferiorum.

1. Adhuc, Job, IX, 9 : *Qui facit Arcturum et Oriona, et Hyadas et interiora Austri.* Istæ stellæ, sicut dicit Gregorius ibi, *Hyadæ* dicuntur, quia pluvias suscitant et tempestates, et horum sunt signa. Ergo signum ponitur ibi pro causa.

2. Adhuc, Job, XXXVIII, 31, super illud : *Numquid conjungere valebis micantes stellas Pleiadas, aut gyrum Arcturi poteris dissipare?* Dicit Gregorius, quod Pleiades dicuntur, quasi pluviades : quia pluvias et tempestates suscitant, et sunt signa talium. Videtur ergo, quod signum idem sit quod causa.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Quomodo sint *in tempora*, cum tempus ante fuit?

Quæst. 2. ADHUC, Quomodo sint *in dies,* cum tres ante præcesserunt.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod *signum* dicitur multis modis. Uno modo sicut dicit Augustinus [1], signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliud facit in notitiam venire. Et sic signum accipitur proprie in sacramentis. Alio modo dicitur *signum* causa communis, non proprie innuens aliquem effectum, et non de necessitate inducens. Et hoc modo luminaria cœli sunt *in signa* ex situ radiationis in conjunctione vel præventione vel alia radiatione oppositionis, scilicet quadrati, trigoni, sextilis adspectus, signans effectum quem non de necessitate causat. Et ideo dicit Ptolemæus in *Centilogio,* quod « sapiens homo dominatur astris. » Et dicit ibi Hali in commento, quod « si stellæ scintillant ad melancholiam et quartanas, quod sapiens medicus disponat corpora ad sanguinem, et quartanæ non inducentur. » Et ideo dicit Messehallach in libro de *Sphæra mota*, quod « sapiens homo juvat cœlestem circulum, sicut ad fructum juvatur terra aratione et seminatione. » Hujus autem causam, quod non possint esse causæ producentes de necessitate effectum, optime assignat Ptolemæus in I *Quadripartiti*, dicens quod virtutes astrorum et lumina sive radiationes non deveniunt ad inferiora corpora, nisi per aliud, et per accidens : per aliud, quia media elementa : per accidens, quia non agunt in nos nisi informando qualitates activas et passivas elementorum, quæ sic informatæ immutant corpora. Eorum autem quæ sunt sub libero arbitrio hominis, nec signa, nec causæ sunt : quia liberum arbitrium nec immutatur virtute cœlesti, nec virtute elementali de necessitate. Sed, sicut dicunt Aristoteles et Beda et Gregorius Nyssenus et Damascenus, liberum arbitrium est de his quæ in nobis sunt, et quorum nosipsi causa sumus agendi vel non agendi. Et hoc est quod dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, sic : « Gentiles aiunt per astrorum horum et solis et lunæ ortum, occasum et commixtiones omnia dispensari quæ apud nos fiunt : circa hoc enim astrologia vagatur. Nos autem dicimus, quoniam signa quidem ex ipsis fiunt imbris et serenitatis, frigoris et caliditatis, humiditatis et siccitatis, et ventorum, et horum talium : nostrorum autem actuum nequaquam : nos enim liberi arbitri a conditore facti, domini nostrorum existimus actuum [2]. » Et inducit rationem : quia si de necessitate ageremus acti ab astris, actus nostri nec vituperio, nec laude essent digni, nec præmio, nec pœna. Unde signa hæc dicuntur dispositiones astrorum, innuentes aliquid futurum, et non de necessitate causantes. Et de hoc Aristoteles in II de *Somno et vigilia* dat pulchrum exemplum, ubi loquitur de somniis quæ per signum, et

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. II de Doctrina christiana, cap. 1.

[2] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 7.

non per causam sunt intra nos. Dicit enim, quod sicut consilia magnorum qui pluribus intendunt, et ideo his quæ propria sunt singulorum circumspecte intendere non possunt, sæpe mutantur a privatis hominibus qui propriis singulorum magis intendere possunt : ita fit, ut signa quæ fiunt ex impressionibus astrorum, et imprimuntur in somniis, sæpe fallant : eo quod mutantur a proximis causis agentibus in corpora nostra, et alterantibus ea ad alias dispositiones. Et ideo frequenter fallunt talia signa et tales visiones, nisi sint visiones vel oracula divinis revelationibus accepta. Sic ergo sunt in signa cœli luminaria.

et 2. Ad dicta Gregorii super Job. ix, 9, et xxxviii, 31, dicendum, quod sicut jam dictum est, signa sunt et etiam causæ, non de necessitate causantes.

Ad aliud dicendum, quod dicuntur esse *in tempora*, non quod sint causa temporis secundum substantiam, sed ut per significatum numeri pluralis significetur distinctio temporis. Unde Glossa interlinearis ibidem, « Ver, æstatem, autumnum, hiemem : hæc enim tempora suo cursu distinguunt luminaria. » Ad quæst. 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc modo etiam sunt *in dies*, hoc est, in dierum distinctiones. Unde Glossa Augustini et Bedæ : « Quia priusquam sidera fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora. » Sunt ergo luminaria[1] *in signa, et tempora, et dies, et annos*, non quod a conditione eorum tempora cœperint vel dies vel anni, sed quia per ortus eorum vel transitus temporum dierum et annorum signatur ordo. Ad quæst. 2.

QUÆSTIO LIX.

De hoc quod dicit : *Ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram.*

Deinde quæritur de hoc quod dicit, ibi, « *Ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram.*

1. Ante enim terra illuminata fuit : aliter enim lucem non vocasset *diem*, et tenebras *noctem* : et cum hoc opus factum fuerit in prima distinctionis die, videtur quod superflue ponatur in die quarto.

2. Adhuc, Lux ponitur in opere distinctionis : et quod ad distinctionem pertinet, non pertinet ad ornatum : et ita videtur, quod hic non debet poni in opere ornatus.

3. Adhuc dicit, *Ut luceant in firmamento cœli :* et tamen constat, quod nec luna, nec sol sunt in firmamento : habitum enim est paulo ante ex verbis Augustini et Bedæ, quod firmamentum dicitur cœlum stellarum : et in illo nec est sol, nec luna.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit : *Fecitque Deus duo luminaria magna :* Quæst. 1.

[1] Genes. i, 15. Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XV, Art. 2 et 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Iam Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 15, Art. 1, 2 et 3. Tom. XXXIV, passim.

luminare majus, ut præesset diei[1], quod est sol : quia, sicut dicit Beda, non solum corporis forma et quantitate, sed etiam luminis magnitudine *præesse* dicitur, quia luminare minus et stellas illustrat. Et ideo, ut dicit Beda, etiam *sol* dicitur : quod solus obtusa luna stellisque cæteris per diem fulgeat terris.

1. Et secundum hoc videtur non fecisse duo luminaria et stellas, sed unum solum quod lumine suo facit luminare minus et stellas.

2. Adhuc, Hoc videtur secundum nominis intentionem : secundum grammaticam enim *sol* dicitur quasi locus lucens : eo quod nihil lucet in cœlo, nisi sol, vel illustratum a sole.

3. Adhuc, Aristoteles in II de *Proprietatibus planetarum et elementorum*, et Avicenna in *Sufficientia cœli et mundi*, expresse dicunt, quod nulla stella a se lucet, sed mutuato lumine a sole. Et hoc idem dicit Messehallach in libro de *Sphæra mota.*

4. Adhuc, Videtur inconvenienter dici luna luminare magnum. Per observationes enim astronomicas et geometricas deprehensum est, quod luna inter omnia corpora simplicia minor est. Unde cum umbra terræ ascendendo a terra stringatur in conum, et ideo diametrum umbræ in superiori suo minus sit et brevius diametro terræ : tamen in eclipsi lunæ quando luna transit umbram terræ, aliquando, quando augmentum latitudinis est minus septem gradibus, invenitur diametrum umbræ excedere diametrum lunæ octo punctis : et tunc luna apparet tota nigra, nec declinans ad virorem, nec ad rubedinem, ad quos colores cœlum declinat in aliis eclipsibus. Ergo videtur inconvenienter dici luminare magnum, sed deberet dici luminare parvum.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Utrum luna sit facta plena?

Quam quæstionem ibidem in Glossa longa marginali movet Beda, et dicit respondendum esse, quod quotacumque facta fuerit, Deum perfectam eam fecisse et plenam dicendum est : quia, ut ait, non decebat Deum illa die aliquod imperfectum facere. Et subdit aliam aliorum responsionem : « Alii dicunt, quod debuit luna prima fieri, non quartadecima : quia nemo sic incipit numerare ætatem lunæ, ut incipiat a quartadecima. Non tamen si fecerit primam et imperfectam in lumine, est dicendum fecisse Deum aliquid imperfectum : quia quod inchoatum est ab illo, non ab alio, sed ab eodem perfectum est per continuum luminis incrementum ». Deinde subdit rationem qua probatur, quod perfectam et plenam fecit lunam dicens, quod Septuaginta ubi nos habemus : *Luminare minus ut præesset nocti*, sic habent : « Fecit lunam in inchoatione noctis : » quod fit cum plena est : tunc enim noctis exordio videtur : alias vero et per diem incipit videri ante plenitudinem et in progressu noctis. Et est ratio Bedæ, quod inchoatio noctis est in occasu solis : et tunc luna in dominium totius noctis et ut toti nocti præsit non nisi in opposito solis, hoc est, in Oriente potest oriri : et tunc fulget per totam noctem et diametraliter opponitur soli, et est plena : et sic probat, quod plenam et perfectam lunam fecit Deus.

Adhuc ulterius quæritur de hoc quod dicit *stellas*. Quæs[t. 3.]

Dicit enim Ambrosius, quod stellis ardentibus continue volvitur orbis : et est hoc dictum in libro I *Hexameron*, et idem dicit Basilius, et idem Augustinus. Male ergo dicuntur *stellæ* : quia numquam stant, sed continue volvuntur.

Quæ[st. 4.] Quæritur etiam de Glossa ibidem interlineari super illud : *Et posuit eas in firmamento cœli*[2] : Glossa, « Ad decorem noctis. »

[1] Genes. I, 16.

[2] Genes. I, 17.

1. Non enim in firmamento cœli tantum ponuntur de nocte, sed etiam de die : non ergo tantum sunt ad decorem noctis, sed etiam ad decorem diei.

2. Adhuc, Venus multoties in meridie videtur juxta solem : ergo tunc lucet ad decorem diei et non noctis.

st. 5. ULTERIUS quæritur de hoc quod dicit : *Et dividerent lucem a tenebris* [1].

Hoc enim superfluum videtur esse, cum hoc factum sit in prima die in opere distinctionis.

st. 6. ULTERIUS quæritur de hoc quod dicit : *Et vidit Deus quod esset bonum* [2] : et ulterius non protendit benedictionem, cum in sequentibus ubi tangit ornatum aeris, aquæ, et terræ, *benedixit eis dicens : Crescite, et multiplicamini* [3].

Dignioris enim corporis ornatus digniorem debuit habere benedictionem, maxime secundum eos qui lunam dicunt imperfectam esse creatam et primam : illi enim competit benedictio ut crescat et multiplicetur.

utio. I 1. SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod licet lux facta sit prima die quæ illuminaret illud chaos, in cujus medio residebat natura terræ, tamen illa lux sufficiens non fuit, ut in præhabitis determinatum est. Nec terra distincta et arefacta reflectere potuit radios illuminantis se in suscitationem caloris nativi. Et ideo, ut dicit Augustinus contra Manichæum, necesse fuit ut luminaria in ornatu cœli ponerentur et crearentur, per quæ sufficienter terra illuminaretur, et dies lucida et calida a tenebris noctis frigidis et obscuris divideretur. Et hoc confirmatur ex dicto Bedæ in Glossa sic dicentis : « Sol dicitur majus luminare, non solum luminis magnitudine, sed etiam major est in calore quo mundum calefacit, cum præteritis ante creationem ejus diebus nec caloris dies habuisset. »

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod nihil prohibet aliquod unum et idem opus secundum diversas sui proprietates et formas pertinere ad opus distinctionis, et ad opus ornatus. Si enim divisio lucis a tenebris in separatione opaci et luminosi consideretur, sicut distinctum est supremum ab infimo, pertinet ad distinctionem. Si autem perfectio lucis consideretur secundum motum et effectum quem habet in plenitudine lucis et pulchritudine, sicut dicitur, Eccli. XLIII, 2 : *Sol in adspectu annuntians in exitu, vas admirabile opus Excelsi.* Et de calore ejus, ibidem dicitur, ℣. 3 : *In meridiano exurit terram,... fornacem custodiens in operibus ardoris.* Et paulo post, ℣. 4 : *Tripliciter sol exurens montes, radios igneos exsufflans.* Propter quod etiam Palladius in libro de *Agricultura*, plantandas dicit esse vineas in montibus ad oculum solis meridianum. Sic ergo considerando luminaria et lumen eorum, nihil prohibet ea pertinere ad ornatum.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, sicut in præhabitis dictum est, quod *firmamentum* dicitur duobus modis, communiter scilicet, et proprie. Et communiter a firmitate et incorruptibilitate naturæ dicitur *firmamentum* : et sic totum quod est supra ignem sursum per decem cœlos usque ad empyreum, dicitur firmamentum. Et tunc cum dicitur : *Posuit eas in firmamento cœli :* inter ablativum cum sua præpositione, et genitivum est intransitiva constructio : et est sensus : *Posuit eas in firmamento cœli*, hoc est, firmamentum quod est cœlum. Firmamentum autem proprie dictum quod firmiter stat inter aquas, est cœlum stellatum, in quo nec luna, nec sol sunt.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod licet sol illustret lunam et Ad quæst. 1. Ad 1.

[1] Genes, I, 18.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, ℣. 22.

stellas, et solus dicatur lucere, sicut dicunt Aristoteles, Ptolemæus, Avicenna, et alii Philosophi : tamen quia luna et stellæ mutuatum lumen a sole recipiunt intrinsecus sui sicut vasa luminis, et continent ipsum, et propter hoc efficiuntur imagines solis per lumen acceptum : ideo dicuntur *luminaria* lucentia super terram.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod *sol* dicitur quasi solus lucens, quia solus a se habet lumen : nihilominus tamen et stellæ et luna luminaria sunt mutuato lumine.

Ad 3. Ad aliud dicendum per idem quod dictum est : quia hoc attendentes Philosophi, quod solus a se habet lumen, dixerunt solem solum lucere.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod luna dicitur *luminare magnum*, non a quantitate corporis, cum quantitas corporis minor sit omnibus corporibus simplicibus, ut probat objectio : sed a quantitate luminis dicitur *luminare magnum*, quia plus illuminat cæteris stellis, et projicit umbram objectu corporis sicut lumen solis : hoc enim non faciunt, nisi tria corpora cœlestia, ut dicit Albategni, scilicet Sol, Luna, Mercurius, qui et hesperus dicitur et lucifer.

Et si objicitur Bedæ, quod ad visum in cœlo luna videtur tantæ quantitatis, quantæ est sol. Solvit sic dicens : « Quod autem æqualis uniusque magnitudinis luna cum sole cernitur, hinc esse aiunt Philosophi, quia sol multo longinquior a terris atque altior, quam luna incedit. Ideoque magnitudo solis a nobis non potest dignosci. Omnia enim longius posita videntur breviora. »

Ad quæst. 2. Ad aliud dicendum, secundum Bedam et Damascenum, quod lunam fecit plenam quæ πανσέληνος dicitur Græce. Et propter hoc dicunt, quod cum sol quarto die factus sit, luna autem ut quartadecima, necesse est, quod in computo ecclesiastico annus lunaris excedat annum solarem undecim diebus, tribus scilicet ante quartum, et octo qui adduntur lunæ per continuum incrementum usque ad lunæ impletionem. Et ideo dicendum, quod ratio satis bona est pro opinione Bedæ : tamen Augustinus dicit, quod cum dicunt *in inchoatione noctis*, inchoatio ponitur pro principatu, hoc est, ut principetur nocti : ita enim dicit in Glossa in libro contra Manichæum. Illi autem qui dicunt, quod fecit eam imperfectam, intentionem suam probant per idem, ut dicit Magister in *Historiis*. In initio enim noctis non apparet nisi prima et corniculata ut novacula : sed cum *Dei perfecta sunt opera*[1], et nihil facit imperfectum, fecit eam in semicirculo, in quo paulatim recedens a sole a figura novaculæ efficitur dicotomos : post hoc est dimidia in augmento, deinde amphitricos in augmento, et deinde pansilenos : et iterum accedens ad solem in opposito semicirculo, efficitur amphitricos in diminutione, et dicotomos secundo : deinde iterum renovata a sole novacularis.

Ad aliud dicendum, quod stellæ non dicuntur *stellæ* quin continue volvantur motu diurno, qui est motus primi mobilis, quem *aplanes* Plato vocavit : sed dicuntur stellæ, quia imagines et ordinem in quo positæ sunt, non mutant sicut faciunt planetæ, qui aliquando exaltantur, et aliquando deprimuntur. Aliquando in cursu diriguntur, et aliquando retrocedunt. Horum enim nihil fit in stellis fixis in firmamento. Et propter hoc *stellæ* dicuntur, quia motu proprio nihil horum quæ dicta sunt, fit in eis sicut in planetis. A 1 quæs

Ad aliud dicendum, quod luna et stellæ et die et nocte lucent in firmamento : sed quia de die magno lumine solis tegitur lumen lunæ et stellarum, de die Ad quæs Ad 1

[1] Deuteron. xxxii, 4.

non perpenditur : de nocte autem quando liberum est et illuminat tenebras noctis, tunc decor ejus perpenditur, et usus luminis habetur : et ideo dicuntur esse in decorem noctis, et non in decorem diei.

2. Ad aliud dicendum, quod Venus et Mercurius perfecta distantia numquam recedunt a sole. Perfectam autem distantiam voco distantiam ad totum diametrum per semicirculum. Et ideo aliquando in meridie quando lumen solis procedit super Orientem, et non procedit sursum ad tegendas stellas, videntur stare juxta solem : tamen quia lumen diei non augent, sed mitigant tenebras noctis quando in nocte apparent, propter hoc dicuntur esse ad decorem noctis, et non ad decorem diei : et dicuntur esse in firmamento, prout firmamentum communiter dicitur quinta essentia. Posset tamen dici, quod sicut astronomice loquendo sol dicitur esse in signo, quando est sub signo zodiaci : ita stellæ quæ *planetæ* dicuntur, dicuntur esse in firmamento, quia sunt sub firmamento et sub signis ejus.

Ad quæst. 5. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod prima die lux a tenebris divisa est in causa imperfecta : sed quarta die per luminaria perfecta in forma et in figura, quæ actu proprio faciunt lucem et repellunt tenebras, facta est divisio : et ideo ista pertinent ad ornatum, et illa ad divisionem.

Ad ultimum dicendum, quod in illis ornatibus in quibus vis sementiva non est in elementis, sed in substantiis particularibus in specie determinatis, competit benedictio protensa qua dicitur : *Crescite, et multiplicamini.* Quia sicut illa per se ad esse prodire non poterant, sed virtute creationis : ita perseverare in esse et propagare ad multiplicationem non poterant esse, nisi jussu creatoris virtutem acciperent. Sic autem non est in cœlo et ornatu ejus : quia quodlibet corporum cœlestium est ex materia sua tota, ut dicit Aristoteles : et ideo propagatio nulla potuit esse in eis. Propter quod non subditur, nisi quod vidit ea, quod essent bona, hoc est, lumine suæ bonitatis et placentiæ perfudit, ut manerent in esse, et conservarentur quæ ab æterno in dispositione sapientiæ facienda vidit, et per actum creationis ad esse deduxit : et ideo tali opere perfecto in cœlo, statim subditur : *Factum est vespere et mane, dies quartus* [1] : quod in præhabitis et secundum opinionem Augustini et secundum opinionem aliorum Sanctorum satis expositum est. Ad quæst. 6.

QUÆSTIO LX.

De opere quintæ diei, et de ornatu aquæ et aeris [2].

Deinde quærendum est de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. *Dixit etiam Deus* : *Producant aquæ reptile animæ viventis* [3].

[1] Genes. I, 19.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XV, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[3] Genes. I, 20.

Quæst. 1. Ubi quærendum est de ornatu aquæ et aeris.

Et quæritur primo, Quomodo uno die, scilicet quinto producitur ornamentum et aquæ et aeris? cum duo elementa sunt, et ideo duobus diebus deberent ornari sicut cœlum et terra.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Quomodo de uno materiali principio producitur et ornamentum aquæ et ornamentum aeris, hoc est, pisces et aves? Sic enim dicitur : *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

Et hoc videtur non debere esse :

1. Singulorum enim elementorum ornamentum debet habere materiale principium ipsum elementum cujus ornatus est : sicut ornatus cœli naturam cœli habuit materiale principium.

2. Adhuc, Materiale principium movetur et non movet : videtur ergo diminute loqui quando dicit : *Producant aquæ*, et non addit quo movente vel agente aquæ illud producant.

3. Adhuc, Quid est dictum, *reptile animæ viventis*, et quæ differentia ad volatile et motabile, de quo infra dicet, et volatile cœli juxta genus suum.

4. Adhuc, Volatile videtur esse ornatus terræ : quia sic dicit : *Et volatile super terram sub firmamento cœli.* Illud enim elementum ornatur, quod ad motum et ad locum animalis ornantis deputatur.

5. Adhuc, Cum duo sint elementa ex quibus componitur corpus animalium, scilicet terra, ex qua est substantia materiæ corporum animalium, ut dicit Philosophus, et aqua continuans partes ut possint recipere figuram et formam tam in toto, quam in membris : quare non dicit : Producant aquæ et terra reptile animæ viventis, sed tantum dicitur : *Producant aquæ.*

6. Adhuc, Cum quædam sint animalia quæ generantur in terra et nutriuntur in aqua, sicut dicit Aristoteles in VII de *Animalibus* de delphino, quod nutritur in aqua et generat in terra : unde partos fœtus usque ad duodecimum diem a littore maris sæpius ducit ad mare ut mare assuescant : et non dicit in littera ad cujus elementi ornatum hæc pertineant, vel ex quo elemento : ergo videtur esse diminutus.

Adhuc quæritur de hoc quod dicit : *Creavitque Deus cete grandia*[1] : cum istud opus non sit opus creationis, sed opus conditionis et ornatus, quod fit ex præjacenti materia : creationis autem opus nullam habet materiam præjacentem. Quæst.

Adhuc, Infra dicit : *Et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas*[2]. De avibus autem loquens dicit : *Omne volatile secundum genus suum*[3] : quare dicit hic genus, ibi speciem? Quæst.

Ulterius quæritur de hoc quod dicit : *Vidit Deus, quod esset bonum. Benedixitque eis dicens : Crescite, et multiplicamini*[4] : et hoc non dixit de terrænascentibus plantis supra, sed simpliciter dixit : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum*[5]. Cum enim utrumque ex semine generetur et multiplicetur, sicut dixit : *Crescite, et multiplicamini*, in benedictione animalium aquatilium : ita debuit dicere in benedictione plantarum : vel si tacuit, et hic tacere debuit. Quæst.

Solutio. Ad primum dicendum, quod licet duo elementa sint aer et aqua, in hoc tamen conveniunt, ut dicit Plato, quod Solutio. Ad quæst.

[1] Genes. I, 21.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, ỳỳ. 21 et 22.
[5] Ibidem, ỳ. 11.

media sunt inter extrema mundi sensibilis, quæ sunt cœlum et terra : et ideo distinctos ornatus habent cœlum et terra per dies. Ad eamdem autem diem refertur ornatus medii sive aquæ sive aeris. Aliter enim, ut dicit Plato, oporteret esse plures proportiones extremi ad extremum, quam per duo media, quod esse non potest. Unde quia duobus illis mediis ut uno conjunguntur illa extrema, ideo uno die ornantur.

Quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, respondendum est per Augustinum in libro contra Manichæum : et ponitur ibidem in Glossa magna marginali sic : « Ideo non est dictum, Producant aquæ reptilia, et aer volatilia, sed utrumque ex aquis productum esse narratur : quia quidquid aquarum sive labiliter undosum sive vaporabiliter tenuatum est, totum tamen humidæ naturæ deputatur. » Et intendit dicere quod dicit Philosophus in libro de *Sensu et sensato*, quod scilicet aer est elementum humidi spiritualis quod non est incorporabile in generatione animalium et nutritione. Et est aqua elementum humidi incorporabilis et in generatione et nutritione, et quod facile induit formam aeris per evaporationem et exaltationem. Unde juxta terram aer permixtus est humido aqueo, per quod aliquantulum inspissatus, potest esse locus in quo moventur aves, ita quod sustentet alas avium, et per spiritum attrahi possit ad spirandi refrigerium : in sublimi est ita subtilis, quod nec vapore humido ad rotandum, nec vapore sicco terreo ad ventandum miscetur : et ideo ibi habitatio animalium esse non potest. Et hoc Augustinus tali experimento docet dicens, quod in Macedonia mons miræ altitudinis est, qui vocatur Olympus, in quem Philosophi ascendentes in superioribus suis non invenientes aerem pinguem ad spirandum, portant secum spongias infusas clara et subtili aqua, per quas spirent aerem subtilem, ut pinguescat in spongiis, et sic valeat ad refrigerium pulmonis et pectoris. Ascendentes autem in cacumina montis in arena sive in sabulo scribunt litteras et protrahunt figuras, et descendunt, et post annum reascendentes inveniunt litteras et figuras in nulla sui parte deletas : quod esse non posset, si aer ille vaporibus humidis vel siccis vel ventosis agitaretur. Unde vult Augustinus, quod ex humido aqueo labiliter undoso et pinguescente inferius sit generatio et conservatio natatilium, et nutrimentum, et ex eodem aqueo vaporabiliter extenso per partem aeris inferiorem sit generatio et conservatio volatilium. Et ideo, sicut dicunt Ambrosius et Augustinus, ex uno materiali principio producitur utrumque : et ideo etiam cantatur in hymno Ambrosii :

Qui ex aquis exortum genus,
Partim levas in aera,
Partim remittis gurgiti.

Ad aliud dicendum, quod movens ex præhabitis intelligitur ubi dictum est : *Spiritus Dei ferebatur super aquas* [1]. Ille enim fovebat aquas ut talia a se produci possent. Unde Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit sic : « Præcepit Deus aquæ educere animam viventem : quia per aquam et eum qui in principio ferebatur super aquas, Spiritum sanctum, renovaturus erat hominem, sicut ait divus Basilius. Eduxit autem animalia et magna et pura, ut cete, dracones, pisces in aquis reptantes et volatilia pennata. Per volatilia igitur copulantur aqua et terra et aer : ex aquis enim facta sunt, in terra vero conservantur, et in aere volant. Optimum igitur elementum est aqua, et plurimo usui utilissimum, sordis purgativum non so- Ad 2.

[1] Genes, I. 2.

lum corporeæ, sed et animalis, si assumpserit gratiam Spiritus sancti [1]. »

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod *reptile* vocatur animal, quod in motu suo processivo toto corpore se rapit, et non nititur membris specialibus ad illum motum determinatis, sicut est ala, vel pes, vel pinnula. Pedibus enim nituntur gressibilia, alis volatilia, pinnulis tanquam remis natatilia. Reptilia vero sunt vel quæ motu costarum et virtute se rapiunt, ut serpentes : vel motu annulorum, ut annulosa et vermes, vel contractione corporis in medium annulum qui loco cordis est, et remissione ejusdem corporis de illo et tractu oris : emittunt enim illa anteriorem partem corporis, et tunc figunt os, et totum corpus tunc trahunt ad os fixum : sicut videmus facere lumbricos terræ. *Anima* autem *vivens* dicitur, quæ corpori suo actum vitæ influit manifeste per sensum et motum localem. Et ideo in plantis non dicitur esse anima vivens : quia sicut dicit Aristoteles in I de *Vegetabilibus*, vita communiter in animalibus et plantis inventa est : sed in plantis occulta, et in animalibus manifesta : et ideo non dicitur in plantis anima motabilis, sive anima vivens.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod *volatile* ornamentum est aeris : hoc enim animal illud elementum ornat in quo motus ejus est, et non illud in quo immobile quiescit : sicut stellæ moventur in cœlo, et natatilia in aquis, licet quiescat in terra in fundo aquarum. Et quod dicitur, quod *multiplicentur super terram*, *super* notat eminentiam aeris, et exaltationem super terram, in quo moventur aves : hoc enim significat nomen avis, ut dicit Isidorus, hoc enim nomen compositum est ab *a* quod est *sine*, et *via*, quia vias certas et tritas ab animalibus non tenent in motibus suis, sed pro libertate elementum tenue secantes alis, secundum impetum æstimationis et appetitus se divertunt quo cupiunt, sicut et pisces in aquis.

Ad aliud dicendum, quod solas aquas nominat : quia, sicut dictum est, aquæ solæ ornantur : et etiam in materia corporum natatilium et volatilium animalium licet terra sit substantia materiæ propter quam etiam omnia quiescant in terra et natatilia et volatilia, tamen in talibus plus abundat humidum : in piscibus quidem humidum aqueum pinguescens in fundo, quod Augustinus vocat *labile undosum* : in avibus autem humidum vaporosum ad formam aeris transmutatum : propter quod etiam in IV *Ethicorum* dicit Philosophus, quod carnes sanæ quæ sunt, leves sunt : leves autem quæ altilium. Ad

Ad aliud dicendum, quod talia animalia deputantur ad ornatum illius elementi in quo plus moventur proprio motu. Ardea enim et anser cum avibus ad aerem deputantur : motus enim earum volatus est, et fit in aere. Delphinus autem, et crocodillus, et alia hujusmodi, ad aquam cum natatilibus : quia motus eorum natatio est. Ursus autem marinus, et canis, et cætera hujusmodi, ut castor, et linther, licet aliquando venentur in aqua, tamen quia pedibus nituntur, quorum actus proprie gressus est et ambulatio, in ornatum terræ deputantur cum gressibilibus. Et hoc satis dictum est : quia dicto de simplicibus satis dictum est de compositis, in quibus illa similiter dominantur. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod *creavit* ibi accipitur pro fecit vel condidit. *Creare* enim multas habet significationes, de quibus satis dictum est in primo libro, tractatu de *nominibus quæ temporaliter Deo conveniunt*, quæstione de hoc nomine, *creator* [2]. Ad quæst.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 9.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ theologiæ, Tract. XIII, Quæst. 53. Tom. XXXI hujusce novæ editionis.

Quæst. 4. Ad aliud dicendum, quod humidum aliquando est valde dilatabile et formabile in diversas species et figuras, maxime quando commixtum est subtili terreo ex quo pinguescit et constat : et hoc notans, quod sic impossibile est multis speciebus, dixit *secundum species* : tales enim species ad unum genus non possunt reduci, nisi valde remotum. Humidum autem vaporabile et formabile quidem est in multas figuras, sicut patet in nubibus : tamen omnes illæ figuræ sub uno genere continentur proximo, quod est humidum vaporativum : et hoc notans de volatilibus dicit, *volatilia secundum genus suum*.

Quæst. 5. Ad ultimum dicendum, quod licet plantæ et animalia nascantur de semine, semen tamen plantarum non ponitur in sexu distincto per figuram masculi et fœminæ : quamvis, ut dicit Aristoteles in libro de *Plantis*, in plantis sit sexus distinctus virtute, secundum quod dicitur oliva masculus et oliva fœmina : et malus arbor dicitur fœmina, et pirus masculus, eo quod prius habet strictiora folia et duriorem fructum quam malus : latitudo enim foliorum et mollities fructuum attestatur humiditati aqueæ, quæ fœmina est : econtra strictiora folia et durities fructum attestantur humiditati calidæ determinatæ per siccum terreum, quæ masculina est. Propter quod etiam vitis quæ melius profert vinum, et dicitur *soreth*, vocatur vitis masculina. Alia vero quæ profert aquosum vinum et lata habet folia et magnas uvas, vocatur vitis fœmina. In communi tamen usu loquentium vitis masculina vocatur *franca*, et vitis fœmina vocatur *sclava*. Et licet ita sit secundum virtutem quam habet planta in folio et fructu, tamen secundum naturam plantæ, ut dicit Aristoteles in libro I de *Vegetabilibus*, « planta ubique est masculus et fœmina. » Et hujus assignat rationem, quod ubique in radicibus, stipite, et ramis conjuncta habet imprægnans et imprægnabile.

QUÆSTIO LXI.

De opere sextæ diei, quare dicat : *roducat terra*[1], cum virtus producendi talia non sit in terra, sed secundum astronomos sit in cœlo ?

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. Sequitur, *Dixit Deus* : *Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species*, ubi, sicut dicit, sextæ diei opus describitur.

Et quæritur primo, quare dicat : *Producat terra*.

1. Cum virtus producendi talia non sit in terra, sed secundum Astronomos sit in cœlo : ita quod Albumasar dicit in *Introductorio*, quod Virgo in cujus facie prima oritur constellatio quædam ad si-

[1] Genes. I, 24.

militudinem virginis in gremio habentis puerum, quæ tantæ virtutis est ut fœcunditatem quibusdam virginibus afferat sine commixtione virili. Et dat exemplum, quod penitus hæreticum est, quod beata Virgo sic conceperat Jesum quem gens Christianorum adorat.

2. Adhuc, Damascenus dicit, quod cujuslibet speciei animalis perfecti primæ duæ hypostases masculus et fœmina, primo immediate a Deo creatæ sunt, in quibus propter distinctos sexus sementiva vis est propagandi. Et si ita est, non debuit dicere : *Producat terra*, sed ego producam in terra.

3. Adhuc, Quærit Augustinus, Cum multorum animalium, eorum scilicet quæ nascuntur ex putrefactione, sementiva virtus sit in istis elementis, sicut et plantarum : et non sit in eis distinctio sexus, sicut nec in plantis : quare in communi productione animalium non eodem modo dicit de illis sicut de plantis : *Germinet terra*, sed communiter dixit : *Producat terra?*

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Quas sit differentia eorum quæ dicit *jumenta, reptilia, et bestias terræ secundum species suas.*

Quæst. 2. Quærit etiam Magister ulterius in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. *Quæri solet de venenosis et perniciosis animantibus, Utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an prius creata innoxia fuerint, et post peccatum nocere cœperint ?*

Et videtur, quod primo fuerint innoxia : quia

1. Pœnæ instrumentum non est ante peccatum quod pœnam meretur : ergo videtur, quod non fuerint nociva ante peccatum.

2. Adhuc, Signum quod non fuerint nociva, expressum est, quod mulier non horruit serpentem, quem pro certo horruisset si nocivus fuisset.

3. Adhuc, Damascenus dicit in libro II de *Fide orthodoxa* [1], quod serpens erat homini assuetus, magis aliis ei adhærens, et delectabilibus ei adjunctus motibus : quod esse non posset si nocivus tunc fuisset.

Quæst. Adhuc quæritur de hoc quod dicit Deus : *Producat terra... bestias terræ* : et in aliis dictum est : *Factumque est ita* [2] : quare hoc sit?

Quæst. Adhuc, Cum de ornatu aquæ loqueretur dixit : *Creavit Deus cete grandia* [3] : hic autem dicit : *Et fecit Deus bestias terræ juxta species suas* [4].

Et quæritur, Quæ sit causa, quod diversimode in istis et in illis loquitur?

Quæst. Adhuc, In benedictione animalium non ponitur plus, nisi quod *vidit Deus quod esset bonum* [5] : sed in benedictione aquatilium et volatilium dixit : *Et vidit Deus, quod esset bonum. Benedixitque eis, dicens : Crescite, et multiplicamini* [6].

Et quæritur, Quare hic omisit hoc, cum vis generativa istorum magis sit in ipsis distincta, scilicet per sexus, quam illorum.

Solutio. Ad 1. Solutio. Dicendum ad primum, quod quando dixit Deus : *Producat terra*, non designat nisi quod terra sit materiale principium animalium gradientium in terra. Activum autem secundum quod est primum movens per dispositionem luminis et figuram, est cœlum : sed non movet ut causa necessaria quod de necessitate sequatur effectus, sed movet ut disponens per accidens et per aliud, sicut

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 10.
[2] Genes. I, 24.
[3] Ibidem, ỳ. 21.
[4] Ibidem, ỳ. 25.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem, ỳ. 21 et 22.

in quæstione de *ornatu cœli* dictum est.

Hoc autem quod dicit Albumasar, error pessimus est : et vituperandi sunt qui hoc adducunt quasi pro testimonio, quod Philosophi nobis testificentur de partu Virginis. In conceptu enim Salvatoris non operatus est nisi Spiritus sanctus, sicut dicit symbolum Nicænum : « Qui « conceptus est de Spiritu sancto, natus « ex Maria Virgine. » Talis enim operans, in conceptu fœcunditatem Virgini attulit, et virginitatem non abstulit, sed sacravit. Nec pater fuit : quia de substantia sua nihil ad conceptum posuit, sed simplici virtute divina purissimum sanguinem Virginis in corpus concepti transmutavit.

2. Ad aliud dicendum, quod Damascenus verissime in hoc dixit quantum ad animalia perfecta : perfecta autem dico, quæ perfectos habent sensus et vires animales : talia enim virtutem sementivam non possunt habere in elementis, nec effectivam causam possunt habere in stellis.

3. Ad aliud dicendum, quod in talibus animalibus imperfectis semen sufficiens est in materia putrefacta, et activum sufficiens in radiatione stellarum, sicut dicunt Philosophi, Aristoteles, et Avicenna. Et ideo etiam, ut dicit Augustinus, talia frequenter distinctionem sexus non habent perfecte, sed virtutem et figuram : licet dicat Aristoteles in XVII *Animalium*, quod in omni animali est masculus et fœmina, præter enchiles quod apud nos sonat anguillam, in qua non est inventus masculus vel fœmina, quia nec ova nec lac invenitur habere : et in omni animali ubi est masculus et fœmina, masculus semen trajicit in fœminam præterquam in uno genere muscarum, quod semen format ex superfluo nutrimenti, et in inferiorem partem, locum scilicet generationis, ponit intra inferiorem partem masculi, non ut recipiat, sed ut concipiat quemdam calorem seminis jam intrinsecus concepti ex superfluo nutrimenti maturativum. Et illa in principio Genesis continentur sub reptilibus. Et quia in sensu abundant super plantas, propter hoc non dicit : Germinet terra taliæ, sed communi verbo cum animalibus utitur, et dicit : *Producat terra*.

Ad id quod ulterius quæritur, respondendum est per Damascenum in libro II de *Fide orthodoxa*, qui diversos usus animalium creatorum determinat sic dicens : « Eduxit terra, conditore jubente, omnia genera animalium, et reptilium et ferarum et jumentorum : omnia quidem ad hominis usum opportunum. Sed horum hæc quidem ad escam, puta cervos, oves, dorcades sive damas, et quæ talia : alia vero ad ministerium quæ *jumenta* dicuntur, quasi juvamenta, puta camelos, boves, equos, asinos, et quæ talia : alia vero ad jucunditatem, puta simias, et volucrum psittacos, picas, et quæ talia [1]. » Et per hoc patet differentia. Pecora autem sunt proprie quæ ad escam sunt. Jumenta sunt, quæ sunt juvamenta laborum. Feræ a feritate dictæ, quæ nocivæ sunt : quod nocumentum prodest homini, sicut dicit Damascenus, sic : « Sed neque tunc inutilis fuit ferarum natura illum terrens et ad cognitionem nostri, et ad invocationem Dei qui nos fecit, ferens vel ducens. » Bestiæ autem dicuntur quasi vastiæ, quæ unguibus et dentibus lacerant vel utroque. Quæ autem reptilia sunt, in præcedenti quæstione determinatum est. Hæc omnia dicuntur *animalia* propter animalis sensum qui tactus est, ut dicit Avicenna : dicit enim sic in VI de *Naturalibus* : « Primus sensuum propter quem animal est animal, tactus est : et propter animalis motum qui duplex est, scilicet motus contractionis et dilatationis, qui omnibus et perfectis et imperfectis convenit : et motus processivus, qui fit pede, ala, et raptu corporis. » Ad quæst. 1.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 10

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad aliud dicendum sicut respondet Magister ibidem sic ex verbis Augustini *super Genesim* : « Sane dici potest, quod creata sunt venenosa sicut nunc sunt : sed nihil homini nocuissent si non peccasset. Puniendorum namque vitiorum et terrendorum vel probandæ perficiendæque virtutis causa nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia. » Hoc idem dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, sic : « Ante transgressionem igitur omnia subjecta erant homini : principem enim eum constituit Deus omnium quæ in terra et in aquis sunt. Post transgressionem autem nocere cœperunt [1]. » Augustinus tamen in libro III *super Genesim ad litteram* [2] quærit, Si animalia noxia vivos homines aut pœnaliter lædunt, aut salubriter exercent, aut utiliter probant, aut ignoranter docent, cur in escas suas dilacerent etiam corpora hominum mortuorum ? Et respondet, quod « hæc quæstio fit a quibusdam, quasi aliquid intersit ad nostram utilitatem ,caro jam exanimis in naturæ profunda secreta per quos transitus eat, unde mirabili omnipotentia creatoris reformanda rursus servatur (alias, eruatur) qua mirabili omnipotentia in resurrectione est reformanda : quamvis hinc doceatur propter inanes curas exanimatorum corporum suorum nulla genera mortium esse horrenda. »

Quærit etiam Augustinus, ibidem [3], de quibusdam minutissimis animalibus, Utrum in prima rerum conditione creata sint, an ex rebus corruptis postea generata ? Nam pleraque eorum aut de vivorum corporum vitiis, vel purgamentis, vel exhalationibus, aut cadaverum tabe gignuntur : quædam autem de corruptione lignorum et herbarum : quædam de corruptionibus fructuum : et Deus auctor omnium est. Et respondet sic : « Potest dici, quæ ex terra et aquis nascuntur, tunc esse creata : in aqua enim et terra illa intelliguntur quæ nascuntur ex ipsis. Quæ vero de corporibus animalium gignuntur, absurdissimum est tunc dicere creata, cum animalia ipsa creata sunt : nisi quia potentialiter et materialiter in ipsis erant præseminata. »

Ad aliud dicendum, quod est nocivum in habitu, et est nocivum in actu. Secundum actum nullo modo nociva fuerunt ante peccatum. In habitu autem complexionis in quo nunc nocent, tunc etiam fuerunt, sed secundum actum nocere non poterant propter statum innocentiæ in quo fuit homo : et ideo mulier non horruit serpentem, quia horror non est nisi contra id quod est nocivum in actu.

Ad aliud dicendum, quod Damascenus intelligit, quod non erat nocivus in actu, sed motibus delectabilibus hominum subjectus : et hoc fuit propter statum innocentiæ, de quo dicit Augustinus, quod si homo in innocentia permansisset, nec ignis eum ureret, nec gladius eum scinderet, nec spina pungeret, nec aqua necaret, nec venenum noceret.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod animalia ex aquis facta, ex facili formabili elemento facta sunt : et ideo in formatione eorum dictum est : *Et factum est*. Animalia autem per sensum et motum elevantur super naturam corporalium creaturarum : et anima sensibilis influens vitam et motum non potuit fieri nisi operatione Dei. Probat enim Aristoteles in II de *Anima*, quod anima nec corpus est, nec harmonia vel compositio corporis, nec ad harmoniam essentialiter consequens. Et ideo dicit hic : *Et fecit Deus :* quia tale princi-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 10.

[2] S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 17.

[3] S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 14.

pium vitæ sensus et motus fecit in ipsis non natura, sed Deus.

Quærit autem Augustinus, Quare Deus ultimo inter elementa ornavit terram? Et dicit solvendo hoc, quod ad sensum sensibilis animalis quod est ornatus terræ omnia operantur elementa. Et dicit sic in libro III *super Genesim ad litteram* : « Quidam elementa sic distinguunt, ut oculos ad ignem, aures ad aerem pertinere dicant : olfactum autem et gustum tribuant humidæ naturæ. Tactus autem congruit terræ. Ignis enim omnia penetrat ut motum in eis faciat. Inchoat enim anima motum suum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem pervenit. In visu enim pervenit represso calore usque ad ejus lumen. In auditu usque ad liquidiorem aerem calore ignis penetrat. In olfactu transit aerem purum, et pervenit usque ad humidam exhalationem, unde crassior hæc aura subsistit. In gustu vero etiam hanc transit et pervenit usque ad humorem corpulentiorem, in quo etiam sapores fiunt : quo etiam penetrato atque trajecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit, tangendi ultimum sensum agit. Hunc ordinem non ignorabat qui conditionem eorum quæ intra mundum sunt inducens, prius cœli luminaria, deinde aquarum animantia, terrena vero animalia postremo narravit [1].

Ad q. 4. Ad aliud dicendum, quod de perfectis animalibus loquens dixit, *Creavit* : hæc enim in tanta quantitate molis et virtutis a principiis sive qualitatibus elementorum et virtute cœli secundum primas hypostases suæ speciei fieri non poterant, nisi virtute creatoris. Hic autem dicit, *Fecit*, quod notat formationem : quia sola animalia terræ formata sunt cum anima, quæ est principium vitæ manifestæ per motum et sensum. Sic ergo ornata est terra, sicut dicitur, Baruch, III, 32, quod Deus *præparavit terram in æterno tempore, et replevit eam pecudibus et quadrupedibus*. Et luminaribus ornavit, sicut dicitur, Jerem. XXXI, 35 : *Qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis*. Et, Baruch, III, 33 et seq. : *Qui emittit lumen, et vadit : et vocavit illud, et obedit illi in tremore. Stellæ autem dederunt lucem in custodiis suis, et lætatæ sunt : vocatæ sunt, et dixerunt : Adsumus : et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas. Hic est Deus noster, et non æstimabitur alius adversus eum.*

Ad ultimum dicendum, quod hic non dicit, nisi *vidit Deus quod esset bonum*, quia ista cum homine communem habent habitationem terram : et homo principium est in ornatu terræ, cujus domino omnia alia subjiciuntur : et ideo compleri non debuit eorum benedictio nisi jam formato homine. Dicit tamen Augustinus, « quod dictum est de aquaticis : *Crescite, et multiplicamini*, et de avibus, debet etiam intelligi de terrestribus : et ideo non oportuit hic repetere. » Ad quæst. 5

[1] S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, capp. 4 et 5.

QUÆSTIO LXII.

De pulchritudine universi quæ ex ornatu consistit.

Deinde, Quærendum est de pulchritudine universi, quæ ex ornatu consistit.

Et quæruntur duo, scilicet de pulchritudine, et pulchro, et apto, quæ differentia sit?

Et secundo, Quæ faciant ad pulchritudinem universi, sive decorem, sive ornatum?

MEMBRUM I.

De pulchritudine, pulchro, et apto, quæ differentia sit eorum?

Ad primum objicitur :

1. Per Isidorum, qui in libro de *Summo bono* sic dicit : « Decor omnium elementorum et totius mundi in pulchro et apto consistit. » Sed *pulchrum* est quod per seipsum pulchrum est. *Aptum* autem ut vestimentum quod aptatur homini, vel victus homini competens. Ex quo videtur, quod pulchrum est quod venustat aliquid in seipso. Aptum autem sive decorum quod accommodatur ei congrue secundum statum in quo est.

2. Adhuc, Pulchrum et bonum videntur secundum idem determinari. Dionysius enim in libro de *Divinis nominibus* [1], secundum idem determinat pulchrum et bonum. Ergo videtur, quod idem sit pulchrum et bonum, et e converso.

3. Adhuc, Bonum et ens secundum supposita convertuntur, licet respectu ad causam finalem addat bonum super ens, ens autem habeat intellectum absolutum. Sed dicit Dionysius : « Cum dicitur in Genesi, *Fiat lux*, illa lux intelligitur bonitas divina, qua Deus ad esse deduxit et in bono formavit et venustavit omne quod creavit. » Eadem ergo res dicitur bona et pulchra. Et propter hoc Dionysius in idem determinavit bonum, lumen et pulchrum. Ergo videtur, quod eadem res dicitur res bona et pulchra in universo.

4. Adhuc Boetius in III de *Consolatione philosophiæ* :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans.

Ex hoc accipitur, quod idem exemplar est in Deo pulchri et boni, ad quod mundus formatur. Ergo secundum idem determinatur et pulchrum et bonum in creaturis.

5. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura boni* dicit, quod vestigium ternæ bonitatis in creatura est modus, species, et ordo : et ubi hæc magna sunt, magnum bonum est : et ubi parva, parvum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

bonum est : et ubi nulla, nullum bonum est : sed per eadem determinatur pulchritudo rei. Ergo per idem determinatur et pulchrum et bonum in universo.

6. Adhuc, In creatis nihil est turpe nisi malum : et malum non est nisi quod adimit modum, speciem, et ordinem ejus cui malum est. Si ergo turpe determinatur malo, per locum a contrariis, pulchrum determinatur bono : contrariorum enim per se contrarii sunt effectus, licet aliquando per accidens habeant effectum unum, ut dicit Aristoteles in III *Meteororum*, ubi loquitur de nube grandinis. Ibi enim dicit, quod calidior est aliis nubibus : et quod caliditas per hoc quod rarefacit eam undique, facit eam in omnibus partibus receptibilem frigoris : et sic frigiditas undique ingrediens in eam constringit eam in magnas partes glaciales, quæ postea cadendo *grando* vocantur.

Contra :

1. Aristoteles in II *Topicorum* dicit, quod « decor est elegans commensuratio partium. » Augustinus autem dicit, quod « pulchritudo consistit in suavitate coloris. » Ergo non per idem determinatur pulchrum et decorum.

2. Adhuc, Nihil dicitur bonum nisi respectu causæ finalis. Unde Boetius in *Topicis* : « Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est. » Pulchrum autem omne secundum formam est pulchrum. Ergo videtur, quod pulchrum et bonum non secundum idem determinantur.

Solutio. Pulchrum et bonum et decorum secundum supposita ad idem determinantur et per idem, sed secundum intentiones non sunt idem. *Bonum* enim dicitur per comparationem ad causam finalem, sicut in objiciendo probatum est. *Pulchrum* autem per comparationem ad causam formalem. Et propter hoc dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*, quod materia desiderat formam ut fœmina masculum, et turpe bonum. Et licet in omnibus naturaliter existentibus secundum rem suppositam idem sint finis et forma, tamen secundum intentionem numquam sunt idem : quia licet, sicut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, tres causæ in unam coincidant rem, tamen numquam coincidunt in unam intentionem : et sic differunt bonum et pulchrum secundum intentiones nominum. *Decorum* autem differt ab his duobus, sicut dicit Aristoteles, eo quod consistit in commensuratione et proportione eorum ad invicem quæ pulchritudinem faciunt, sicut figura, et color, ut verbi gratia color respondeat figuræ, et sicut formositas est in figura, ita decentissimo colore venustetur. Propter hoc dicitur, Esther, xv, 5 : *Cumque regio fulgeret habitu,... ipsa autem roseo colore vultum perfusa, et gratis et nitentibus oculis*, etc. *Aptum* autem dicit extrinsecus congrue adhibitum ad pulchritudinis congruentiam et ostensionem, sicut habitus, sive amictus. Sic etiam de Esther dicitur, quod *regio fulgebat amictu.*

In hoc ergo differunt ista secundum intentiones nominum, quod *pulchritudo* universi consistit in specie formæ quæ turpitudinem materiæ informis operit. *Bonum* universi in adeptione finis, quo unaquæque res perfecta est secundum esse, de quo dicit Boetius in Libro IV de *Consolatione philosophiæ*, quod « esse est quod ordinem retinet servatque naturam. » *Aptum* autem consistit in exterioribus adhibitis sufficienter pertinentibus ad bene esse, secundum quod dicit Plato in *Timæo*, quod creator summe bonus a quo invidia relegata est, nulli negavit commoda et utilia ad esse bonum, secundum quod esse bonum est uniuscujusque secundum propriam et connaturalem et non impeditam operationem proprii et connaturalis habitus. Hoc enim est bonum quod omnia optant, ut dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, et de quo dicit Tullius, quod omnia appetunt beatitudinem : et de quo dicunt Dionysius, et Aristoteles in II de *Ani-*

mu, quod « omnia appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt. » Unde quæcumque sunt congruentia ad hoc et apta, nulli rei negavit creator. Sic ergo omnis res pulchra est in seipsa, decora in commensuratione congruente ad alia, apta eo quod non deficit in aliquo, et quod juvat ad consequendum esse beatum sive divinum.

Ad 1. Hoc sic notato, ad primum dicendum est, quod Isidorus bene dicit, et hoc dicit quod jam dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod pulchrum et bonum idem sunt per suppositum, sed non sunt idem per intentionem : et hoc intendit Dionysius.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod in idem determinantur hæc tria secundum suppositum, sed non secundum intentiones, ut dictum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum recte eodem modo : quia exemplar est idem secundum suppositum, et non secundum intentionem, sicut jam dictum est. Sit exemplum in creaturis, sicut aliam habet rationem exemplar hominis, et aliam exemplar equi, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, licet secundum rem idem sunt.

Ad 5. Ad aliud dicendum eodem modo, quod species, modus, et ordo quo determinat bonum, eadem sunt determinantia pulchrum, secundum tamen aliam intentionem accepta.

Ad 6. Ad aliud omni eodem modo respondendum est, quod turpe licet per suppositum idem sit cum malo, differt tamen ab eo secundum intentionem, sicut pulchrum a bono.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod non ad idem determinantur pulchrum et bonum secundum intentionem : determinantur tamen per idem secundum suppositum, ut dictum est.

Ad object. 2. Ad sequens omni eodem modo dicendum est, quia bonum et pulchrum idem sunt re, licet secundum intentionem pulchrum determinetur ad formam, et bonum ad finem.

MEMBRUM II.

Quæ faciant ad pulchritudinem universi, sive decorem, sive ornatum?

Secundo quæritur, Quæ faciant ad pulchritudinem universi, sive decorem, sive ornatum ?

Et videtur, quod non tantum bona, sed etiam mala conferant ad pulchritudinem universi.

1. Et ad hoc inducitur illud Dionysii in libro de *Divinis nominibus*, ubi sic dicit : « Malum est ad completionem omnis, hoc est, universi conferens : et toti, hoc est, universo per seipsum non imperfectum esse largiens. Et quidquid tale est, confert ad pulchritudinem universi [1]. » Ergo malum etiam culpæ confert ad pulchritudinem universi.

2. Adhuc, Aristoteles et Dionysius in eodem capitulo libri de *Divinis nominibus*, dicunt, quod malum omnifariam sive universaliter etiam seipsum destruit. Ergo nihil est universaliter malum : et quod non est universaliter malum, aliquid habet boni et pulchri : et quod aliquid habet boni et pulchri, confert ad pulchritudinem universi : ergo malum culpæ confert ad pulchritudinem universi.

3. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Sicut contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quædam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione sæculi pulchritudo componitur. Unde, Eccli. xxxiii, 15 : *Contra malum bonum est, et contra mortem vita : et sic contra virum justum peccator. Et sic intuere in*

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

omnia opera Altissimi, duo contra duo, et unum contra unum, et non fecit quidquam deesse [1]. » Ergo videtur ex hoc, quod malum oppositione boni facit ad pulchritudinem universi.

4. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Simul universa sunt valde bona : quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint cum comparantur malis [2]. » Sed quod laudabiliora facit bona, facit ad pulchritudinem universi.

5. Adhuc, Isidorus in libro de *Summo bono* : « Permisit Deus malum statim oboriri, ut ex contrariis malis bonæ naturæ decor emineret. » Et quod facit eminere, facit ad pulchritudinem : ergo malum facit ad pulchritudinem universi.

6. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Non creavit Deus ullum Angelorum vel hominum, quem malum futurum esse præscisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus accommodaret, atque ita ordinem sæculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis, hoc est, contrariis ante se positis honestaret [3]. » Sed quod ordinem universi honestat, facit ad pulchritudinem. Ergo malum facit ad pulchritudinem universi.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Si malum pœnæ facit ad pulchritudinem universi ?

Et videtur, quod non :

1. Malum enim pœnæ, ut dicit Augustinus, propter hoc malum est, quia contrariatur naturæ bonæ : pulchritudo universi tota consistit ex natura bona : ergo quod illam adimit et vitiat, ad pulchritudinem universi non facit, sed nocet. Ergo videtur, quod malum pœnæ pulchritudinem violat.

2. Adhuc, Plato in *Timæo* : « Volens siquidem Deus bona omnia provenire, nullius mali prout fert natura eorum quæ nascuntur, reliquit propaginem. » Ergo videtur, quod Deus in universitate nec reliquit malum culpæ, nec pœnæ : reliquit autem omnia quæ faciunt ad pulchritudinem universi : ergo nec malum culpæ, nec malum pœnæ faciunt ad pulchritudinem universi.

Contra : Sed contra.

1. Pœna juste inflicta ordinat malum. Unde dicit Augustinus, quod omne quod juste fit, bene fit : et omne quod bene fit et ordinat culpam, facit ad pulchritudinem universi : ergo malum pœnæ facit ad pulchritudinem universi.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Habitationi cœlesti anima peccatrix non convenit per peccatum : terrestri autem convenit per supplicium, ut quodcunque elegerit, semper sit pulchra universitas decentissimis partibus ordinata. »

3. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Per ineffabilem Dei misericordiam fit, ut ipsa pœna vitiorum transeat in arma virtutum. » Sed quod transit in arma virtutum, facit ad decorem, universi.

Ulterius quæritur de his monstris quæ dicuntur *peccata naturæ*, utrum faciant ad decorem universi sive pulchritudinem ? Quæst. 2.

Et videtur quod sic :

Augustinus in libro XVI de *Civitate Dei* : « Si homines sunt de quibus illa mira conscribuntur, quod scilicet sint monopedes, vel bicorporei, vel aliter monstruosi, quid sibi propterea Deus voluit nonnullas gentes ita creare, ne in his monstris, quæ apud nos oportet ex hominibus nasci, aliquando ejus sapientiam, quæ naturam fingit humanam, velut artem cujuspiam minus perfecti arti-

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 18.

[2] Idem, In Enchiridion, cap. 11.

[3] Idem, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 18.

ficis, putaremus errasse? Qualis autem ratio redditur de monstris quibusdam, talis de monstruosis generibus hominum reddi potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando et qualiter quodlibet creari oporteat vel oportuerit, novit, sciens pulchritudinem universitatis qualiter quarumdam partium vel similitudine vel diversitate contexeret[1]. » Sed qui totum inspicere non potest, tanquam deiformitate partis offenditur : quoniam quid qui congruat et quo referatur, ignorat.

Sed contra. CONTRA :

In monstris vitiatur modus, species, et ordo, et naturæ bonum : sed quod vitiat modum, speciem, et ordinem, corrumpit pulchritudinem : ergo in monstris corrumpitur pulchritudo universi.

Quæst. 3. ULTERIUS quæritur, Si mutabilia bona in quantum mutabilia, conferant ad pulchritudinem universi ?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus, et ponitur in Glossa super illud epist. I ad Timoth. VI, 16 : *Qui solus habet immortalitatem*, quod « in his quæ mutantur, ipsa mutatio nonnulla mors est : et quod vera immutabilitas est vera immortalitas, quam solus habet Deus. » Ex hoc accipitur, quod mutabilitas in re nihil est de modo, specie, et ordine rei naturalis, sed potius vitiatio illius vel variatio. Quod autem vitiat vel variat ea in quibus consistit pulchritudo, non confert ad pulchritudinem, sed ad oppositum : ergo videtur, quod res mutabiles in quantum mutabiles, non conferunt ad pulchritudinem universi.

2. Adhuc, Si ordo corrumpitur, pulchritudo corrumpitur, sicut patet in naturis : si enim caput loco pedum poneretur, et e converso, pulchritudo in homine, qui est minor mundus, corrumperetur : sed hoc facit mutatio secundum electionem sive secundum voluntatem, quod sæpe inferiora superioribus præponuntur, ut temporalia æternis : ergo videtur, quod illa mutatio quæ est secundum electionem, vitiat pulchritudinem universi.

3. Adhuc Augustinus in libro II de *Doctrina Christiana* : « Omnis humana perversitas, est frui utendis, et uti fruendis. » Et hanc perversitatem facit mutatio secundum electionem. Ergo inducit perversitatem. Et quod inducit perversitatem, corrumpit pulchritudinis ordinem. Ergo videtur, quod mutatio corrumpat ordinem pulchritudinis universi : quia id quod facit mutatio in appetibilibus secundum electionem, hoc facit mutatio secundum naturam in naturalibus.

4. Adhuc, Omne quod est pulchrum, per speciem et modum et ordinem pulchrum est : si ergo mutatur secundum esse, a modo, specie et ordine mutatur : nihil autem talium confert ad pulchritudinem, sed potius mutat et vitiat eam : ergo videtur, quod mutabilia in quantum hujusmodi nihil conferant ad pulchritudinem, sed potius vitiant et mutant eam.

CONTRA : Dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, et in libro de *Libero arbitrio*, et in libro XI de *Civitate Dei*, quod pulchritudo universi contexitur per antithesim sicut pulchritudo sermonis, in qua etiam malum commendat bonum ut eminentius appareat. Et hoc modo mutabile in quantum mutabile oppositum et comparatum immutabili, eminentius et laudabilius facit immutabile : et si deesset mutabile universo, deesset ista pulchritudo : ergo mutabilitas ejus quod mutatur, confert ad pulchritudinem universi : et si deesset, universitas non esset perfecte pulchra. Sed c[ontra].

ULTERIUS quæritur de miraculis et mirabilibus, utrum faciant ad pulchritudinem universi ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XVI de Civitate Dei, cap. 8.

1. Per miracula enim sæpe restauratur quod corruptum est in natura et de pulchritudine naturæ : restaurans autem id quod corruptum est in natura et de pulchritudine naturæ, præcipue facit ad pulchritudinem : ergo miraculum præcipue facit ad pulchritudinem universi.

2. Adhuc, Fulgentius in *Homilia paschali* dicit, quod « omnia elementa resurgunt et congratulantur resurrectioni Christi, sicut omnia elementa quasi commoriebantur in morte Christi. » Dicit enim Gregorius, quod « cum Christus traderet spiritum, hoc est, animam suam in morte, totum sæculum nigrescebat : et cum nutaret caput ejus in cruce, nutum illum totus orbis sequebatur et nutabat. » In resurrectione autem dicit Fulgentius sic : « Hac die resurrectionis Christi etiam ipsum solem lucidius lucere puto aliis diebus. » Si sic est, quod omne quod est de pulchritudine universi, congratulatur et speciem quamdam induit in miraculis : tunc miracula præcipue faciunt ad pulchritudinem universi.

3. Adhuc, Omnis justitiæ pulchritudo est, quod de creatura fiat quidquid vult creator, ut dicit Augustinus, et quod creatura obediat ei in omnem suam voluntatem : hæc pulchritudo justitiæ maxime manifestatur in miraculis : ergo miracula maxime faciunt ad pulchritudinem universi.

4. Adhuc, Miraculum miraculorum est Incarnatio et Virginis partus. Sed dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, et beatus Gregorius Papa in Homilia de Ascensione, quod Deus ideo ultimo fecit hominem inter creaturas, ut omnem creaturam uniret in homine. In anima enim homo vivit, sentit, et ratiocinatur : et in hoc convenit cum omnibus animatis intellectualibus. In corpore autem ex substantia est elementorum commixtorum et complexionatorum : et in hoc convenit cum omnibus quæ commixta sunt et complexionata : et ideo ornatus universi non est perfectus nisi homine perfecto. Et subdit causam : dicit enim, quod hoc fecit propter hoc, quia futurorum Deus præscius scivit, quod hominis naturam assumpturus erat, et eam sibi uniturus : et voluit ut assumpto homine omnia assumeret et attraheret sibi, sicut dicit, Joan, XII, 32 : *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Ex hoc accipitur, quod speciosius quam umquam apparuit in natura omnium eorum quæ sunt in universitate, fuit incarnatio divina : propter quod etiam tota natura perfecta facta est completa. Speciosissimum autem maxime facit ad pulchritudinem universi. Incarnatio ergo et miracula quæ fecit Deus incarnatus, in se, et in sanctis, et in Angelis, maxime faciunt ad splendorem decoris et pulchritudinis universi.

Et quamvis hoc necessarium sit et secundum Catholicam fidem verissimum, tamen quidam objiciunt contrarium sic, quod miracula plerumque fiant vel supra naturam, vel contra naturam. Ea autem quæ supra naturam sunt, non possunt esse de pulchritudine naturali universitatis naturæ sive creaturæ. Ergo miracula non videntur esse de pulchritudine universi. Sed contra.

Solutio. Ad primum dicendum, quod malum culpæ per se turpe et fœdum est, et maculat et vitiat et deturpat esse id in quo est, sive hoc sit actus, sive habitus, sive Angelus, sive anima. Per accidens tamen dupliciter operatur ad decorem universi, scilicet quia Deus qui permittit malum fieri, non permitteret illud fieri, nisi sciret quæ bona ex ipso eliceret : sicut ex crudelitate Decii resplenduit et melior et laudabilior facta fuit patientia Laurentii. Et quia malum juxta bonum positum, eminentius et commendabilius facit bonum, sicut oratio pulchrior est in rhetoricis quæ per antithesim oppositorum componitur, quam illa quæ continuata serie bona pronuntiatur : et symphonia in musicis, silentiis interpositis dulcior redditur, Solutio.

quam illa quæ continuato sono cantatur.

Ad 1. Ad auctoritatem Dionysii dicendum, quod illa male inducitur, et contra mentem auctoris. Intendit enim dicere, quod si malum aliquid est existentium vel malum in existentibus, tunc sequitur, quod malum est ens ratum in natura : et tunc sequitur, quod confert ad perfectionem omnis sive universi, et largitur toti sive universo non imperfectum esse per seipsum, quia sine ipso tunc sicut sine aliquo ente non esset perfectum universum : si enim aliquod entium deficeret universo, non esset perfectum. Et intendit Dionysius, quod ex destructione consequentis arguamus destructionem antecedentis, sic : Sed quia malum per seipsum nihil confert ad pulchritudinem universi, nec toti nec universo largitur esse perfectum, sequitur quod malum nec est aliquid existentium, vel aliquid in existentibus, sed privatio sola.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod nihil est omnifariam sive universaliter malum. Quia hoc nihil esset penitus, nec posset pugnare contra bonum, ut dicit Dionysius. Non enim oppugnat bono nisi substantivatum in bono, scilicet in actu, vel in habitu. Unde etiam non per se, sed per accidens facit ad decorem universi, ut dictum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ex dicto Augustini non sequitur, nisi quod malum per accidens facit ad pulchritudinem universi, et non per se : quia scilicet comparatione sua eminentius est bonum, et quia ex ordine suo elicitur bonum. Et hoc est quod dicit in libro III de *Libero arbitrio*, sic : « Servus in tale peccatum dejectus, ut mundanæ cloacæ dignus habeatur, ornat domum domini turpitudine sua, et utrumque horum, scilicet turpitudo servi, et mundatio cloacæ, jam conjunctum et redactum in quamdam sui generis unitatem, ita bene dispositæ domui coaptatur atque subtexitur, ut universitati domus ordinatissimo decore conveniat [1]. » Sic voluntaria quæ in peccato fit, turpis est affectio : cui propterea pœna adhibetur, ut ordinet eam ubi talem esse turpe non sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet pœna peccati. Sic etiam dicit Ambrosius, quod « fur in furcis, proditor in culeo, Judas in inferno resplendere facit justitiam universalem, sicut resplendet carbunculus in auro. »

Ad aliud dicendum, quod dictum Augustini directe confirmat hoc quod dictum est, scilicet quod malum per accidens facit ad pulchritudinem et non per se. Ad 4.

Penitus idem est quod inducitur de Isidoro, et ideo similem habet responsionem. Ad 5.

Omnino eodem modo respondendum est ad dictum Augustini in libro XI de *Civitate Dei*. Ad 6.

Ad id quod ulterius quæritur de malo pœnæ, dicendum quod malum pœnæ vitiat bonum in quo est et adimit, hoc est, bonum particulare : tamen quia, sicut dicit Augustinus, ordinat culpabilem ad locum competentem sibi secundum culpam, et sic resplendere facit decorem justitiæ universalis, facit ad pulchritudinem ordinis universi, ut dictum est. Ad quæst. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod nulla propago mali relicta est in universo a creatore, sed malum obortum a creata voluntate, quod est malum culpæ, et malum inflictum a justitia puniente, quod est malum pœnæ, ab optimo opifice, per modum qui dictus est, ordinata sunt ad pulchritudinem universi, in quo malum nec bonum nec pulchrum efficitur, sed ordo mali ad bonum pulcher est et bonus. Ad 2.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod ex hoc non probatur, nisi Ad object.

[1] S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 9.

quod malum culpæ et pœnæ per accidens facit ad pulchritudinem universi, sicut dictum est.

object. 2. Ad aliud jam patet solutio : quia hoc recte dicit quod dictum est.

object. 3. Ad sequens omni eodem modo respondendum : quia ex omnibus illis confirmatur veritas illius solutionis. Malum enim peccati non transit in arma virtutis nisi per pulchritudinem justitiæ vindicantis, ut anima peccatrix quæ cœlo non congruit, ordinatissima justitia projiciatur in infernum, qui locus peccatori congruit, sicut auri receptaculum congruit carbunculo vel margaritæ, ut dictum est. Unde, Eccli. xxxii, 7, dicitur : *Gemmula carbunculi in ornamento auri.* Et, ibidem, xxvi, 21 : *Mulieris bonæ species in ornamentum domus ejus.*

quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de monstris, dicendum quod licet monstrum deformitas sit particularis naturæ, tamen facit ad decorem universitatis in hoc quod ostendit sapientissimum opificem non errare, qui deficientem materiam in principiis generationis particularibus non abjecit ut penitus malam et inutilem, sed formavit in id quod melius ex ea fieri potuit. Sicut enim dicunt Philosophi, monstrum nihil aliud est, nisi generatum in generatione et in principiis generationis occasionatum in una vel pluribus partibus, sicut in libro de *Animalibus* Aristoteles dicit de fœmina, quod est mas occasionatus, eo quod similitudinem perfecti masculi generantis non attingit : ordinatur tamen ab universali natura in adjutorium generationis. Monstra autem ordinantur in commendationem perfectorum quæ pulchriora et commendabiliora efficiuntur eorum comparatione.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod in monstro non corrumpuntur nisi species, modus, et ordo particularis boni. Et hoc nec auget nec minuit decorem universi, ut dicit Augustinus, qui si in uno non est, statim resplendet in alio. Unde Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* : « Cum non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem ipsæ desunt animæ, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena et perfecta est[1]. » Et intendit dicere, quod in utroque pulchrum et bonum potest augeri et minui, deficere et proficere. Pulchritudo autem universi quæ in generibus et speciebus rerum universitatis consistit, nec augetur, nec minuitur, nec deficit, nec proficit : quia si non salvatur in uno, salvatur in opposito : eo quod, sicut dicit Augustinus, per antithesim ex contextione oppositorum perficitur universitatis pulchritudo : et ideo nec augeri, nec minui potest, nec proficere, nec deficere.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod res mutabiles in quantum mutabiles, multum faciunt ad decorem universi : per motum enim et mutationem ex potentia fiunt in actu : quod potissimum est in decore et pulchritudine universi. Unde Plato : « Omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans, neque unquam quiescens, ex inordinata jactatione redegit in ordinem, sciens ordinatorum formam confusis inordinatisque præstare. » Et intendit dicere, quod omne quod est in potentia materiæ confusa et inordinata, continue fluctuat sicut in Euripo, hoc est in ebullitione : cui creator indidit motum et mutationem, ut ad actum perfectionis deveniat, in quo commoda et utilia accipiat ad acquirendum esse divinum. Ad quæst. 3.

Ad dictum Augustini quod est in Glossa ad Timotheum, dicendum, quod mutatio nonnulla mors est secundum Ad 1.

[1] S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 9.

esse particularis formæ, vel ubi aliquid abjicitur in motu vel mutatione : sed secundum esse quod accipitur in motu, motus et mutatio sunt ad esse in actu, quod est esse divinum illius rei quæ in actu efficitur ad similitudinem idealem agentis primi.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod mutatio secundum electionem vitiat ordinem in quodam : sed, sicut jam dictum est, per universalem justitiam redigitur in alium ordinem in quo stat pulchritudo universi.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod perversitas illa particulariter et in uno corrumpit ordinem : sed quia hoc per aliud justitiam ordinante redigitur in ordinem, stat incorrupta pulchritudo universi. Similiter corruptio in rebus naturalibus non corrumpit ordinem, nisi quod in eis nonnulla mors est, ut dictum est. Secundum autem quod mutatio via est ad perfectionem, potissime salvat ordinem et pulchritudinem universi.

Ad 4. Ad aliud eodem modo respondendum est, quod mutatio non mutat nisi in particulari et in esse quodam, et non simpliciter.

Ad object. In quod contra objicitur, concedendum est sicut inducitur.

Ad quæst. 4. Omnia quæ inducuntur ad hoc quod miracula sint de pulchritudine universi, concedenda sunt : miracula enim et præcipue Incarnatio pulcherrimus decor fuit, et præcipua pulchritudo omnis naturæ et ordinis universi.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod miracula numquam sunt contra naturam : nihil enim ita est secundum naturam, sicut quod in qualibet creatura fiat quidquid vult creator. Sed sunt supra naturam : quia fiunt non secundum rationes seminales quas Deus primo materiæ elementorum inseruit, sed secundum rationes causales quas in scipso absconditas habuit, ut ex illis tempore dispositionis suæ congrue in qualibet creatura faceret quod in argumento fidei proficeret ad hominis salutem.

QUÆSTIO LXIII.

De ordine rerum in universo.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. *Omnibus autem creatis atque dispositis novissime factus est homo, tamquam dominus et possessor, qui omnibus præferendus erat.*

Ex hoc enim videtur, quod ordo sit in universo ut unum ordinetur ad alterum.

Propter quod quæritur, An sit ordo in universo ? Et si est, cujusmodi ordo sit ille ?

Et secundo, Utrum omnia ad hominem ordinentur ?

MEMBRUM I.

An sit ordo in universo ? Et si est, cujusmodi sit ordo ille ?

Videtur autem quod non sit ordo in universo.

Dicit enim Augustinus in libro XIX de *Civitate Dei*. « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio [1]? »

Et secundum hoc non videtur ordo esse in universo.

1. Eccle. x, 6 et 7 : *Est malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis : positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum. Vidi servos in equis, et principes ambulantes super terram quasi servos.* Hoc autem modo in partibus universi suæ dignitatis gradus non tribuitur cuilibet : et sic videtur, quod in universo non sit ordo, sed confusio.

2. Adhuc, Gregorius super illud Genesis, I, 28 : *Dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli :* dicit, quod « contra naturam superbire est hominem homini velle præesse : cum homo ad imaginem Dei non sit factus, nisi ut præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, aliisque irrationabilibus creaturis. » Sed hanc confusionem videmus in præcipuis partibus universi, hoc est, in hominibus. Ergo non ordo, sed confusio est in universo.

3. Adhuc Augustinus in libro XIX de *Civitate Dei* : « Hoc naturalis ordo præscribit, ita Deus hominem condidit. Nam dominetur, inquit, piscium maris, et volatilium cœli, et omnium repentium quæ repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam, noluit nisi irrationabilibus dominari. Unde primi justi, pastores pecorum, magis quam reges hominum constituti sunt : ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo naturalis creaturarum, et quid exigat meritum peccatorum [2]. » Ergo si homo dominatur homini, vel peccator justo, quod frequentissimum est in universo, non est ordo, sed confusio.

4. Adhuc, Proverbiorum, XIV, 19 : *Jacebunt mali ante bonos, et impii ante portas justorum :* et super eos erit vir bonus. Hoc ergo est de ordine justitiæ. Sed secus in universo videmus, quod justi jacent ante portas impiorum, ut Lazarus ante portam divitis [3]. Dominatur etiam vir impius super bonos, sicut Pharao super filios Israel in Ægypto, et Nabuchodonosor super tres pueros in Chaldæa. Ergo in præcipuis universi partibus magis est confusio quam ordo.

5. Adhuc, Secundum ordinem rationis, spiritualis creatura præfertur corporali : et tamen videmus, quod corporalis creatura dominatur et agit aliquando in spiritualem : sicut in purgatorio ignis corporalis agit in spiritus rationales et Angelorum et hominum, et similiter infernalis ignis : illum enim ignem Augustinus in libro XXI de *Civitate Dei*, dicit esse corporeum. Ergo videtur etiam, quod in dispositione universi quæ a Deo est, magis sit confusio, quam ordo.

6. Adhuc, Ordine naturæ præponitur rationalis creatura irrationabilibus : et tamen videmus, quod sæpe lupi, leones, et alia irrationalia dominantur hominibus, et devorant eos : cum tamen, Genes. I, 26, dicatur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra.*

CONTRA : Sed contra.

1. Augustinus in libro II de *Libero arbitrio :* « Nulla res, nullus casus, nulla rerum labes id unquam efficit, ut justum non sit esse ordinatissima. »

2. Adhuc, Augustinus in libro V de *Civitate Dei :* « Veracissime creditur cuncta scire Deum antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere, a quo sunt omnes potestates, quamvis non sunt omnium voluntates [4]. »

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XIX de Civitate Dei, cap. 13.

[2] IDEM, Ibidem, cap. 15.

[3] Cf. Luc. XVI, 20.

[4] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 8.

3. Per rationes etiam idem arguitur : quia ea quæ fiunt a sapiente per rationem sapientiæ, ordinata sunt : ergo quæ a sapientissimo Deo fiunt, ordinatissima sunt : omnia quæ sunt in universo, a sapientissimo Deo fiunt : ergo omnia quæ sunt in universo, ordinatissima sunt.

4. Adhuc, Bonum per rationem ordinis determinatur : ergo quæcumque sunt bona, ordinata sunt. Sed, Genes. I, 31, dicitur, quod *vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona*. Ergo cuncta quæ fecerat, erant valde ordinata.

Ulterius quæritur, Quis sit ordo partium in universo ?

Quæst. 1.

Et super hoc dicit Augustinus in libro VIII *super Genesim ad litteram* : « Dei providentia regens atque administrans universam creaturam, et naturas et voluntates, ordinavit naturas quidem ut sint, voluntates autem ut nec infructuose bonæ, nec impune malæ. Subdidit primitus omnia sibi, deinde creaturam corporalem creaturæ spirituali, irrationalem rationali, terrestrem cœlesti, fœmineam masculinæ, minus valentem valentiori, indigentiorem capaciori : in voluntatibus autem bonas sibi, cæteras vero ipsis servientibus sibi, ut hoc patiatur voluntas mala, quod ex jussu Dei fecerit bona, sive per seipsam sive per malam [1]. »

Ulterius quæritur de causa hujus ordinis, Quare sic ordinata fecerit Deus ea quæ sunt in universo ?

Quæst. 2.

Et ad hoc quod sapientia sit causa, dicit Gregorius, et ponitur in *Sententiis* a Magistro : dicit enim, quod « ex magnitudine creaturarum intelligitur Deus omnipotens, ex ordinatione et dispositione sapiens, ex gubernatione bonus. »

Sed contra hoc videtur quod dicit Augustinus in libro V de *Civitate Dei*, sic : « Ipsum causarum ordinem et quamdam rerum connexionem Dei summi tribuunt voluntati [2]. » Magis ergo tribuitur voluntati, quam sapientiæ.

Sed contra.

Adhuc, Cum, sicut dicit Augustinus, ordo sit parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio : quæritur, Si omnia essent paria, utrum esset ordo in universo?

Quæst.

Et videtur, quod sic : quia inter res quæ sunt ejusdem speciei et ejusdem generis, paritas est : et in illis maxime ordo est, eo quod maxime sibi congruunt. Ergo etiamsi totum universum compositum esset ex paribus genere et specie, maxime partes universi sibi invicem congruerent, et sic præcipuus ordo esset inter eas.

Contra :

Sed contra.

1. Omnis ordo secundum prius et posterius determinatur : paria non habent se secundum prius et posterius : ergo si omnia essent paria, nullus esset ordo.

2. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « A terrenis usque ad cœlestia, a visibilibus usque ad invisibilia sunt bona alia aliis meliora, ad hoc inæqualia ut essent omnia [3]. »

3. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Civitate Dei* : « Cum Deus sit summa essentia, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe : et aliis dedit esse amplius, aliis minus : atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit [4]. »

4. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Non essent omnia, si essent æqualia : non enim essent multa genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et sic deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas. »

[1] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 23.
[2] Idem, Lib. V de Civitate Dei, cap. 8.
[3] Idem, Ibidem, Lib. XI, cap. 22.
[4] Idem, Ibidem, Lib. XII, cap. 2.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod ordo est in universo, nec Deus permitteret rem inordinatam fieri, nisi ante disposuisset et prævidisset qualiter reduceretur et revocaretur ad ordinem. Unde duplex est ordo, scilicet rei ordinatæ, et sapientiæ ordinantis, sicut paulo ante dictum est. Quantum ad ordinem rei ordinatæ, si ordinis ratio ex ipso accipiatur quantum ad debitum naturæ vel meriti absolute, multa sunt inordinata et per errorem facta. Si autem accipitur ratio ordinis ex ratione sapientiæ ordinantis, nihil penitus est inordinatum vel confusum in mundo, sed omnia decentissime ordinata : quia etiam mala quæ a Deo permittuntur, ordinantur optime vel ad exercitium virtutis, vel ad ampliorem commendationem boni, vel ad commendationem justitiæ, vel pulchritudinem. Et ordo qui est secundum congruentiam rei ordinatæ, est ordo secundum quid. Ordo autem qui est ex dispositione sapientiæ, est simpliciter.

Ad 1. Unde quod dicitur in Ecclesiaste, x, 6 et 7, intelligitur de ordine secundum quid : et hoc notat littera cum dicit : *Quasi per errorem*. Simpliciter tamen ordinatissimum est : quia ex hoc probantur electi et exerceantur, et ex hoc laudabilior est virtus bonorum, qui tales confusiones et inordinationes sustinent a malis : et ex hoc eminet justitia justi judicis, quæ per censuram pœnæ tales inordinationes reducit ad ordinem.

Ad 2. Ad aliud eodem modo dicendum est, quod confusio est in universo quantum ad ordinem primo modo dictum, qui est ordo particularis et secundum quid. Sed optime dispositus est ordo universi quantum ad ordinem secundo modo dictum : quia per illum Deus deponit potentes de sede, et exaltat humiles, et tribuit unicuique secundum merita : et sicut dicitur, Sapient. viii, 1 : *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, et decenter secundum justitiæ publicæ decorem.

Ad 3. Per omnem eumdem modum respondendum est ad dictum Augustini : quia per hoc quod homo præest homini et peccator justo, confunditur ordo particularis : sed ordo justitiæ universalis eminentior et pulchrior efficitur.

Ad 4. Ad aliud eodem modo dicendum, quod ex hoc ipso quod sit contra ordinem particularem, construitur et perficitur ordo universalis a sapientia omnia disponente. Sic enim intelligitur quod dicit Augustinus, quod « ordo est parium impariumque sua unicuique loca tribuens dispositio. » Valde enim impar est secundum ordinem particularem, quod justi jacent ante fores impiorum, et quod impii dominantur eis : sed hoc etiam valde efficitur par et pulchrum, quando per hoc ipsum per justitiam generalem et dispositionem sapientiæ impius reducitur et disponitur ad locum impietati suæ congruum, et justus laudabilior efficitur, sicut dicit Ambrosius, quod fur in furcis pulcherrimus est, et Judas in inferno. Et hæc est justitia de qua dicitur, Apocal. xxii, 11 : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc : et qui justus est, justificetur adhuc*, etc.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod hoc est ordinatissimum, quod spiritualis creatura quæ dignitatem amisit per peccatum, amittat privilegium dignitatis quo superposita fuit creaturæ, et subjiciatur ei quod subjectum habebat ante peccatum. Sic enim dicitur, Proverb. xiv, 34 : *Miseros facit populos peccatum.*

Ad 6. Per omnem eumdem modum solvendum est sequens, propter quod dicunt Augustinus et Joannes Damascenus, quod nociva in plantis et animalibus non sunt facta nociva, nisi post peccatum.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, concedendum est, et dicendum quod procedit de generali ordine.

Ad object. 2. Sequens eodem modo concedendum est : quia de generali ordine loquitur.

Ad object. 3. Similiter sequens quod per rationem inducitur, procedit.

Ad object. 4. Eodem modo procedit id quod consequenter inducitur.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, jam patet solutio. Patet enim quis sit ordo in universo, qui aliquando violatur, quia particularis : et quis sit qui nunquam violatur, nec augetur, nec minuitur, quia universalis. Et hoc dicit auctoritas Augustini præinducta : sic enim omnia ordinata sunt et disposita congrua ratione sapientiæ.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod in veritate potentia, sapientia, et voluntas, sunt causa hujus ordinis. Sed per rationem ordinis respicit sapientiam. Per potentiam qua omnia constringit sub ordine, et attingit a fine usque ad finem fortiter, respicit potentiam. Per hoc autem quod suaviter sic omnia disponit unumquodque ad finem suum, voluntatem respicit et bonitatem.

Ad object. Ad sequens dicendum, quod omnibus illis tribus tribuitur secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad quæst. 3. Ad aliud dicendum, quod si etiam omnia paria essent particularis ordinis paritate in mundo, nihilominus esset in eis ordo sapientiæ, qui unicuique locum et gradum tribueret, et pro dignitate naturæ, et pro congruentia meriti.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod si omnia essent paria omni modo, tunc esset æqualitas : et sic non essent omnia, sed quædam, ut dicit Augustinus. Sed si essent paria secundum naturam, non propter hoc excluderetur, quin essent superiora et inferiora secundum exigentiam status et meriti. Et hoc dicit auctoritas Augustini consequenter inducta, et nihil amplius. Et sic dicit Philosophus, quod « inferiora sunt in superioribus sicut in suis moventibus et formis : superiora autem in inferioribus sicut in suis materiis et mobilibus. » Hoc etiam est quod communiter inducitur ab Augustino, et nihil amplius.

Ad 2. 3. Ultimum etiam hujus quæstionis quod ab Augustino inducitur, omnino idem dicit. In omnibus enim sicut ab uno, ita ad unum est ordo, ut dicit Hilarius in libro IX de *Trinitate*. Et hoc est quod dicitur, Apocal. xxii, 13 : *Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis.*

MEMBRUM II.

Utrum omnia ad hominem ordinentur ?

Deinde quæritur, Si est ordo talis in universo sicut dictum est, utrum omnia ad hominem ordinentur ?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Gregorius super illud Marci, xiv, 15 : *Prædicate Evangelium omni creaturæ* : quod « omnis creaturæ nomine intelligitur homo, per convenientiam quam habet cum omni creatura. » Ergo videtur, quod omnia ordinentur ad hominem sicut ad finem.

2. Adhuc, I ad Corinth. iii, 22 et 23 : *Omnia vestra sunt : vos autem Christi, Christus autem Dei.* Sed ea quæ sunt hominis, ordinata sunt ad hominem. Omnia sunt hominis. Ergo omnia ordinata sunt ad hominem.

3. Adhuc, Ad Roman. viii, 21, super illud : *Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei* : dicit Glossa, quod « superiora et omnia alia serviunt et obsequuntur homini ad multiplicationem numeri electorum : et ideo quiescent homine assumpto in gloria. » Sed ad quod sunt, ad hoc serviunt ut ad finem : sed ad hominem sunt : ergo ad hominem serviunt : ergo sunt ad hominem sicut ad finem.

4. Adhuc, Augustinus in libro primo de *Doctrina Christiana* dividit omnia quæ sunt in terra : et ponitur a Magistro

in primo *Sententiarum*, distinctione prima, scilicet in summa bona, media bona, infima bona. Et dicit, quod summa bona sunt Deus trinitas, quibus fruendum est. Infima sunt res hujus mundi, quibus utendum est, ut ad id perveniatur quo fruendum est. Media bona homo, qui fruitur summis, et utitur infimis : et ideo inter utraque constitutus est. Ergo tam summa referuntur ad hominem quam infima : et sic omnia sunt propter hominem et ad hominem ordinata : homo igitur est finis omnium.

5. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*[1], distinguit inter uti et frui. Et dicit, quod uti aliqua re non potest nisi quod rationis est particeps. Uti enim est aliquid in facultatem voluntatis accipere et ad aliud referre : quod sine collatione rationis esse non potest. Utilia autem distinguit sic : Perfecta ratio quæ virtus vocatur, primo utitur seipsa ad intelligendum Deum. Utitur cæteris rationalibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Utitur etiam corporibus vivificandis ad beneficentiam : sic enim suo utitur corpore : utitur quibusdam assumendis vel respuendis ad valetudinem : utitur quibusdam tolerandis ad patientiam, quibusdam ordinandis ad justitiam, quibusdam considerandis ad veritatis documentum sive prudentiam. Utitur etiam his a quibus abstinet per temperantiam. Et sic omnes partes mundi ad usum hominis ordinatæ sunt : et quod ordinatum est ad hominem, propter hominem est, sicut propter finem : omnes partes mundi ordinatæ sunt sicut ad hominem ut utatur eis : ergo omnes partes mundi ad hominem sunt ut ad finem.

6. Adhuc, Hoc accipitur ex verbis Magistri in libro II *Sententiarum*, distinct. XV, cap. *Omnibus autem creatis atque dispositis*, ubi dicit, quod « novissime factus est homo tamquam dominus et possessor, qui omnibus præferendus erat. » Sed ad dominum qui omnibus præfertur, ordinantur omnia ut ad finem quæ subjecta sunt ei : homo talis dominus est : ergo omnia ordinantur ad ipsum ut ad finem.

7. Adhuc, Boetius in *Topicis :* Si id quod minus videtur inesse, inest : et id quod magis. Sed minus videtur, quod spiritualis creatura sive Angelus ordinetur ad hominem, quam corporalis : et ordinatur angelica ad hominem. Ad Hebr. I, 14 : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis ?* Apocal. XXII, 9, dixit Angelus ad Joannem : *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum prophetarum*, etc. Sed omnis creatura vel est spiritualis vel corporalis. Ergo omnis creatura ordinatur ad hominem sicut ad finem.

Sed contra.

Sed contra hoc objicitur, quod

1. Averroes dicit, quod dignius non est propter indignius ut propter finem : motores cœlestium digniores substantiæ sunt, quam homo : ergo non sunt ad hominem sicut ad finem.

2. Adhuc, Constat, quod anima movet corpus et continet ipsum, ut in fine primi de *Anima* dicit Aristoteles : et ideo corpus est propter animam, et non anima propter corpus. A simili ergo aliquid simile est in cœlo continente omnia, quod movet et continet cœlum et omnia quæ in ipso sunt : illud ergo erit finis universi, et non homo.

3. Si forte dicatur, quod nihil talium est in cœlo. Contra : Augustinus in primo *Retractationum* dicit esse spiritualem vitalemque virtutem (etiamsi mundus non sit animal) quæ virtus in Angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum Deo servit : et a quibus non intelligitur, rectissime creditur. Cum ergo in cœlo talis sit vitalis et intellectualis virtus, qua mundus movetur, decoratur, et administratur, videtur

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 30.

quod ad illam et non ad hominem omnes partes universi ordinentur.

4. Et hoc est quod dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* :

> Tu triplicis mediam naturæ cuncta moventem
> Connectens animam, per consona membra [resolvis,
> Quæ cum secta duos motum glomeravit in [orbes,
> In semet reditura meat, mentemque profun-[dam
> Circuit, et simili convertit imagine cœlum.

Et tangit hoc quod Plato dicit in *Timæo* sic : « Hac reputatione intellectum in anima, porro anima in corpore locata totum animantis mundi ambitum cum veneranda illustratione composuit. » Ad id ergo quod sic continet mundum et movet partes mundi, referuntur, et non ad hominem, ut videtur.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod omnia ordinantur ad hominem ut ad finem universæ creaturæ. Unde omnia ad ipsum ordinantur ut ad finem, sicut expresse dicit Gregorius Nyssenus, et sicut probant primæ inductæ rationes.

Ad object. 1. AD ID autem quod contra objicitur, dicendum quod motores et motus cœlestium, sunt propter hominem. Ad hoc enim movent et deserviunt generationi et corruptioni, ut impleatur numerus electorum : et propter hoc etiam quiescent electis assumptis in gloria, sicut expresse dicit Glossa ad Romanos, quæ inducta est in objiciendo.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod illud quod continet omnia, et est in cœlo, et movet cœlum, et non habet se ad cœlum sicut anima : et ideo non est simile quod inductum est de anima et corpore : sed habet se ad cœlum sicut movens et continens ex jussu Dei : et per illam virtutem qua movet, refertur ad necessitatem et obsequium hominis. Et hoc non est inconveniens, quod illud quod superius est per naturam, obsequatur inferiori ex jussu Dei. Et de hoc satis dictum est in tractatu de *custodiis Angelorum*. Nec est inconveniens, quod omnia inferiora referantur ad illud ut ad causam moventem et finem in quo continentur et salvantur, et referantur ad hominem ut ad finem propter quem sunt, ut ad cujus meritum et beatitudinem in usu et fructu deserviunt, ut probatum est in auctoritate Augustini, quæ inducta est in objiciendo de libro LXXXIII *Quæstionum*.

Ad object. AD DICTUM Augustini dicendum, quod tale quid in cœlo est, sed anima non est. Et dicitur *intellectualis virtus*, non quod sit anima intellectualis, sed quia movet motu qui competit intellectui, ut dicit Plato, qui est motus circularis uniformis regularis, qui sicut dicit Messehallach in libro de *Sphæra mota*, est motus sapientis : non tamen est anima, sed est virtus animaliter movens, quæ in cœlis est jussu divino. Et de his in antehabitis dictum est satis supra, quæstione de *motoribus orbium*.

Ad object. AD DICTUM Boetii dicendum, quod ille loquitur secundum Platonem, qui illam virtutem dixit esse animam mundi et præditam intellectu. Et sicut anima animalis locatur in corde, quod medium est utriusque lateris, ut æqualem relationem habeat ad utrumque latus, et ad omnia quæ inter latera continentur in corpore, ut dicit Aristoteles in libro de *Principiis motuum animalium* : ita illa virtus quam *animam mundi* vocat Plato, locatur in centro universi, ut æqualem relationem habeat ad omnia quæ intra circumferentiam cœli continentur. Et sunt hæc verba Platonis in *Timæo* : « Animam vero immediatam ejus locavit, eamdemque per omnem globum æqualiter porrigi jussit, quo tectis interioribus partibus extima quæque totius corporis ambitu animæ circumdarentur. Atque ita orbem teretem in orbem atque in suum ambitum voluit converti et moveri secundum præcipuum motuum, qui virtutum præstantia sufficeret propriæ consiliationi. » Et propter hoc dicit Boetius,

quod secta est in duos motus, scilicet planes, et aplanes, per quos

In semet reditura meat, mentemque profundam,

qua scilicet universum movet,

Circuit, et simili convertit imagine cœlum :

quia mentis sapientiæ imago est motus circularis in corpore.

QUÆSTIO LXIV.

De factura hominis : et de his quæ, Genesis, I, 26, circumstant facturam ejus.

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro secundo *Sententiarum*, distinctione XV, cap. *Omnibus autem creatis et dispositis vidit Deus, quod esset bonum, et ait : Faciamus hominem*, ubi quærendum est de factura hominis, et de his quæ circumstant facturam, quæ Genesis, I, 26, determinantur.

Quæst. 1. Primo ergo quæritur, et est quæstio Bedæ, Quare in aliis creaturis non nisi simpliciter dixit : *Et facta sunt :* cum autem facturus esset hominem, quasi ex deliberatione et communicato consilio dicit : *Faciamus hominem ?*

Homo enim eadem facilitate factus est qua aliæ creaturæ : et ita videtur, quod eodem modo loquendi deberet uti in factura hominis, quo usus est in aliis creaturis.

Quæst. 2. Adhuc quæritur, Ad quem loquens dicit, *Faciamus ?*

Si enim loquitur Pater ad personas in quo est principii auctoritas, scilicet ad Filium et Spiritum sanctum, videtur esse inconveniens. Opera enim Trinitatis indivisa sunt : eo quod exeunt ab essentia, quæ indivisa est in tribus personis. Non ergo deberet loqui pluraliter, sed deberet loqui, Faciam. Sic enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus, omnia creans, et faciens omnia. Si autem loquitur ad Angelos, objicit Beda, quod non deberet dicere, *Ad imaginem et similitudinem nostram :* eo quod nulla est communis imago Dei et Angelorum, de qua possit dici, *nostram.*

Ulterius objicit Beda, quod nullus sanctorum Doctorum dixit, quod loqueretur ad Angelos : sed quidam hæretici hoc dixerunt. Unde Hilarius in libro V de *Trinitate* dicit : « Per hoc quod singulariter dicit, *Ad imaginem et similitudinem*, notat unitatem essentiæ : per hoc quod dicit, *Faciamus* et *nostram* pluraliter, notat pluralitatem personarum. »

Adhuc quæritur, Cum Angelus sit ad imaginem Dei et signaculum similitudinis Dei, sicut in præhabitis ex verbis sanctorum probatum est, quare in factura Angeli non est usus eodem modo loquendi ut cum cœlum faceret, per quod intelligitur natura angelica informis, ut dicit Augustinus : et cum lucem faceret, per quod intelligitur angelica natura formata, dixisset : Faciamus cœlum et lucem ad imaginem et similitudinem nostram ? Quæst. 3.

Quæst. 4. Ulterius quæritur, Cum dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, quid supponitur per *imaginem et similitudinem*, utrum quid creatum, vel quid increatum ?

Si quid supponitur increatum, hoc erit essentia, vel persona. Si est essentia : tunc idem est dictum, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, quod, Faciamus hominem ad essentiam nostram. Et cum homo ad minus secundum animam sit imago Dei, eo quod imago Dei secundum mentem in anima est impressa, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* : tunc essentia divina esset secundum mentem hominum impressa : et ex hoc sequitur hæresis, quæ dicit, quod Deus facit animam hominis de sua substantia, quæ hæresis condemnata in concilio Nicæno. Sequeretur enim, quod homo esset et creator et creatus, et peccabilis et impeccabilis, ut dicit Damascenus, et vertibilis et invertibilis : quæ absurda sunt omnia. Si autem supponitur persona : tunc non potest supponi persona nisi Filii : quia ille solus est imago. Ad Coloss. I, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis*. Tunc idem est dictum, *Faciamus hominem ad imaginem*, quod, Faciamus ad Filium : et tunc incongrue dicitur, *nostram :* quia Filius non est imago Trinitatis, sed solius Patris.

2. Adhuc, Cum dixit, *Ad imaginem*, quare addidit, *Ad similitudinem :* dicit enim Hilarius in lib. de *Synodis*, quod « imago est rei ad rem coæquandæ species indifferens, vel indiscreta similitudo. » Et sic satis per imaginem intelligitur similitudo. Nugatorie ergo additur.

3. Adhuc, Si dicatur, quod quid creatum supponitur : hoc non potest esse, nisi homo, vel Angelus : et tunc idem esset ac si diceret, Faciamus hominem ad hominem, vel Angelum qui est imago nostra : quod valde inconveniens est : quia ex modo loquendi cum dicitur, *Ad imaginem*, importatur aliquid quod est ante facturam hominis, ad cujus imitationem fit homo : et hoc non est Angelus, quia ad imitationem Angeli non est factus homo, ut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*[1] : et homo non est, quia homo ante hominem non fuit, ad cujus imitationem factus homo conderetur.

4. Adhuc, In omnibus creaturis etiam corporalibus, vestigium Trinitatis apparet : et sic videtur, quod omnis creatura ad minus ad similitudinem Dei facta est sicut et homo : in factura ergo cujuslibet debuit dicere, Faciamus hoc et hoc ad similitudinem nostram.

Ulterius quæritur, Ad quid addidit hoc, *Et præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra ?* Quæst. 5.

Si enim hoc aliquid est de ratione imaginis : tunc videtur, quod per peccatum corrupta est imago in homine : et hoc falsum est, quia *in imagine pertransit homo*, ut dicitur in Psalmo XXXVIII, 7 : et pius pater Abraham imaginem suam recognovit in inferno in divite purpurato, Luc. XVI, 25, quando dixit : *Fili, recordare.*

Ulterius quæritur de hoc quod dicit : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam :* et statim addidit, *Ad imaginem Dei creavit illum*[2] ? Quæst. 6.

Et videtur esse nugatoria repetitio.

Adhuc ulterius addidit : *Masculum et fœminam creavit eos*[3], cum adhuc fœminam non fecerit quam postea ex latere viri formavit. Quæst. 7.

1. Si quis dicat, quod fœmina non est ad imaginem Dei, eo quod dicit Apostolus,

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 12.

[2] Genes. I, 27.

[3] Ibidem. I, 27.

I ad Corinth. xi, 7 : *Vir... imago et gloria Dei est : mulier autem gloria viri est.* Tunc incidit hæresis eorum qui dixerunt fœminam non esse capacem gratiæ et beatitudinis : quod valde absurdum est, quia sic plena gratia beata Virgo revocaretur a gratia [1].

2. Si autem dicatur, quod dicat *eos*, eo quod in uno eorum utrumque fecit sexum, sicut est in his, ut dicit Beda, quos *androgynos* vocant, hoc est, hermaphroditos. Tunc incidit hæresis Judæorum, qui hoc dicunt : et sequitur, quod superflue additur : *Crescite, et multiplicamini* [2], quia ex tali differentia sexus multiplicatio fieri non potest, cum sit monstruosus et imperfectus.

3. Adhuc, Imperfectior esset homo creatus aliis animantibus, quæ in primis hypostasibus suæ speciei, ut dicit Damascenus, per distinctum sexum creata sunt.

Quæst. 8. Ulterius quæritur de hoc quod dixit illis : *Crescite, et multiplicamini* : et cum ante loqueretur de aliis animantibus, non dixit nisi, *Vidit Deus quod esset bonum.*

Quæst. 9. Adhuc. Cum homo sit rationalis, et in hoc antepositus omnibus irrationalibus et plantis, videtur quod non in uno die fieri debuit cum aliis animalibus, sed in die speciali.

Solutio. quæst. 1. Solutio. Dicendum ad primum secundum Bedam et Augustinum, quod in modo deliberationis dignitatem hominis ostendit, et ad factorem convenientiam in ratione et intellectu : in magno enim facto et pulchro et adornato, non propter difficultatem factoris, sed propter diligentiam operis et exquisitam speciositatem operis. Et hoc notat quando quasi per deliberationem dicit : *Faciamus.* Unde Beda : « Apparet quare dictum sit, ut cætera fierent juxta genus suum et species suas. Erat enim homo creandus, qui non solum generi suo et speciei congrueret, sed ad imaginem creatoris fieret : cujus dignitatis magnitudo ostenditur, quia quasi cum consilio creatur, nec simpliciter sicut de cæteris fieri dicitur homo, sed *faciamus ad imaginem et similitudinem nostram.* »

Ad aliud dicendum, quod Pater loquitur hic ad Filium et ad Spiritum sanctum, et non ad Angelos, sicut bene probat Beda. Et licet indivisa sint opera Trinitatis, tamen personæ differenter referuntur ad opus. Pater enim principium operationis est in Filio et in Spiritu sancto, quia ab ipso habent, quod operantur : Pater enim operatur per Filium et in Spiritu sancto. Et ideo dicitur, Joan. xiv, 10 : *Pater in me manens ipse facit opera.* Et, Joan. i, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Et, Joan. v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et, I ad Corinth. xii, 6 : *Divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus.* Et quia sic per differentes rationes operandi referuntur ad opus, ideo congruum fuit dicere, *Faciamus.* Et hoc est quod dicitur ibidem in Glossa sic : « Trinitas in præcedentibus insinuatur, cum dicitur, *Dixit Deus : Fiat*, et fecit Deus, et, *Vidit Deus quod esset bonum :* sed manifestius cum dicitur, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ad quæst. 2.

Ad aliud dicendum, quod dictum Hilarii conveniens est et bonum : et probat hoc quod dictum est.

Ad aliud dicendum, quod licet Angelus ad imaginem et similitudinem Dei sit in interioribus, hoc est, pertinentibus ad intellectualem naturam, tamen in exterioribus non est ad imaginem : homo autem in exterioribus et in interioribus est ad imaginem : in interioribus in memo- Ad quæst. 3.

[1] Vide Augustinum, Lib. XVI de Civitate Dei, cap. 8 (Nota edit. Lugd.)

[2] Genes. i, 28.

ria, intelligentia, et voluntate : in exterioribus autem ut quodammodo sit principium omnium sicut Deus : est enim ut rex et dominus omnium, et omnia secundum usum referuntur ad ipsum : quod non competit Angelo, qui nullo talium utitur : et ideo tali modo loquendi non est usus in creatione Angeli, quo est usus in creatione hominis.

Ad quæst. 4. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod imago et similitudo possunt supponere quid creatum, et quid increatum : increatum secundum quod supponunt essentiam divinam sub ratione mentis et intelligentiæ et voluntatis sive amoris, quæ verissime et essentialiter in Deo sunt. Et mens quæ sui ex se generat notitiam, attribuitur Patri : intelligentia quæ notitia est genita a mente, attribuitur Filio : et voluntas sive amor qui a mente procedit in notitiam sive intellectum, et e converso ad mentem, attribuitur Spiritui sancto : hæc enim tria increatum quid supponunt in Deo. Non tamen propter hoc potest dici homo factus ad essentiam : quia diversus modus significandi est in imagine et similitudine et essentia. Et si sic arguatur, Factus est homo ad id quod est essentia divina : ergo factus est ad essentiam divinam : incidit fallacia accidentis, eo quod sicut dicit Aristoteles in II *Elenchorum*, non necesse est idem prædicato vel quasi prædicato, et accidenti vel quasi accidenti inesse. Et bene concedendum est, quod non supponit personam Filii qui est imago Patris. Nec sequitur, imago est essentia divina : imago Trinitatis est in anima : ergo essentia divina est in anima. Non enim in anima est per essentiam, sed per exemplum exemplatum ab hoc exemplari quod est essentia divina, significata ab essentia divina sub ratione mentis, intelligentiæ, et voluntatis. Et quia hoc non intellexit hæresis, merito condemnata est.

Ad aliud dicendum, sicut dicit Augustinus, quod imago Dei est homo in potentia cognoscendi : sed similitudo est in potentia diligendi, secundum quod dilectio est in omni virtute : sicut dicit Augustinus in libro de *Moribus Ecclesiæ*, quod « virtus nihil aliud est quam ordo amoris. » Et sic patet, quod non nugatorie additur. Et hoc est quod dicitur, Eccli. xvii, 1 et 2 : *Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum. Et iterum convertit illum in ipsum, et secundum se vestivit illum virtute.* Ad 2

Potest etiam supponere quid creatum : sed secundum hoc supponit rationem imaginis creatæ et formam qua abstrahitur a mente, intelligentia, et voluntate creantis. Et est sensus : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*, hoc est, faciamus eum ad rationem et formam, qua mente et intelligentia et voluntate repræsentare possit et imitari unitatem essentiæ in tribus personis, et distinctionem personarum in unitate essentiæ. Et sic non sequitur, quod aliquid factum sit ante hominem secundum naturam ad quam factus sit : sed quod aliquid sit ante eum secundum rationem : et hoc verum est, quia ratio facti est ante factum secundum rationem intelligentiæ. Ad

Per quod patet solutio ad objectum in contrarium.

Ad aliud dicendum, quod vestigium est similitudo confusa, et non expressa : et ideo in aliis creatis non potest dici, quod fiant ad similitudinem, quia similitudo confusa non est similitudo : per hoc enim quod additur, *confusa*, cadit a ratione similitudinis. Ad 4

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod hujusmodi dominatus qui datur homini, magis facit ad decorem imaginis quam ad substantiam. Et quod dicitur, quod *in imagine pertransit homo*[1], hoc intelligitur quantum ad substantiam imaginis : et id quod est ad Ad quæs

[1] Psal. xxxviii, 7.

substantiam imaginis, cognovit pius pater in divite purpurato[1]. Exteriora autem ad decorem imaginis facientia illa cassaverunt per peccatum. Tamen dicit Augustinus, quod in signum quod ista subjecta fuerint homini in statu innocentiæ, legimus etiam leones et alia sæva animalia obedivisse quibusdam sanctis patribus. Dicit enim Gregorius Nazianenus, quod Deus creavit hominem ad imaginem, sicut pictores fingunt imagines imperatorum, non solum protrahendo figuras linearum, sed etiam complendo per decorem. Et hæc sunt verba ejus in libro de *Reparatione lapsi* : « Homo totius creaturæ dominus ad imaginem sui conditoris effectus, nil aliud indicat, nisi quod mox in eo regia natura formata sit. Ut enim juxta humanam consuetudinem qui principum imagines fingunt, non solum impressionem formæ ejus imitantur, verum etiam amictu picturæ regiam exprimunt dignitatem, ita ut etiam imago ipsa jam pro consuetudine dicatur imperator : sic et humana substantia quoniam ad aliorum regimen concedebatur, propter regis universorum similitudinem velut imago animata componitur, pro picturæ velamine vestita est virtute, pro sceptro beatitudine et immortalitate sustollitur, pro regali serto justitiæ corona decoratur. » Idem fere dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*[2].

Ad quæst. 6. Ad aliud dicendum, quod non est nugatoria : quod enim in primo dicit, notat imaginem in habitu in natura animæ creatam : quod secundo addit, notat relationem ejusdem imaginis ad Deum sicut ad exemplar secundum actum imitandi.

Ad quæst. 7. Ad 1. Ad aliud ulterius dicendum, quod dicit : *Masculum et fœminam creavit eos*, licet adhuc fœmina creata non sit : ne fœmina quæ seminaliter et materialiter jam fuit in viro, expers credatur esse imaginis. Et hoc est quod dicit Augustinus contra Manichæum, et ponitur ibidem in Glossa sic : « *Masculum et fœminam creavit eos*, dicit, ut corpus factum intelligatur. Rursus, ne in uno homine uterque sexus reputaretur, sicut quos *androgynos* vocant, pluraliter subjecit, *fecit eos*, quamvis mulier nondum a viro esset divisa, sed materialiter præseminata. »

Ad aliud dicendum, quod hoc concedendum est de plano : quia hæresis est : et bene improbatum est in objiciendo. Mulier enim ad imaginem Dei est sicut et vir. Quod autem dicit Apostolus[3], propter hoc dicit, quod mulier a viro sumpta est, et ei subjecta : et ideo ipsum dicitur imitari : vir autem immediate ad imitationem Dei factus est. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod illud procedit, et bene improbat errorem inductum. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod creatis animalibus non complevit benedictionem, sed approbavit tantum ut manerent quæ creata sunt : quia dignissimum animalium quod est homo, nondum creatum erat : quo creato statim complebatur benedictio. Ad quæst. 8.

Ad ultimum dicendum, quod in animali natura homo convenit cum brutis : et ideo uno die creates est cum eis. In ratione autem præfertur eis. Et hoc non facit distincta operatio in diverso die, sed specialis imitatio imaginis et similitudinis ad creatorem. Pisces enim et bruta diversis diebus creata sunt : nec bruta præferuntur piscibus, nec pisces brutis in aliqua dignitate. Ad quæst. 9.

[1] Cf. Luc. xvi, 25.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 12.

[3] I ad Corinth. xi, 7.

QUÆSTIO LXV.

Cum homo in statu innocentiæ immortalis sit factus præ aliis animantibus, quomodo communem cum ipsis accepit alimoniam?

Deinde quæritur de hoc quod dicit ibi, Genes. I, 29 et 30 : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ.*

1. Et est quæstio Augustini in libro III *super Genesim ad litteram*[1], et in libro *Quæstionum Veteris et Novæ legis*[2]. Quomodo immortalis factus præ aliis animantibus homo, communem cum aliis alimoniam accepit? Cibus enim ad restaurationem deperditi est : in immortali autem corpore nihil deperditur : et ita videtur, quod non indigeat restauratione ex cibo facto.

2. Si forte dicat aliquis, quod Angeli patribus apparentes comederunt, et etiam Dominus post resurrectionem, cum immortalis esset. Occurrit Augustinus sic dicens, quod Angeli cum patriarchis manducaverunt, Genes. XVIII, 9, non indigentia, sed benignitate factum est : ut hominibus familiaribus congruerent. Christus quoque post resurrectionem manducavit, ut veram se post mortem carnem recepisse monstraret[3]. Tales ergo comestiones dispensative factæ sunt : ista autem comestio quæ communis est brutis, ad suppletionem fit indigentiæ : indigentia autem in immortali corpore nulla est, nec esse potest : ergo videtur, quod talem alimoniam accipere non debuit.

3. Adhuc, Aristoteles in libro de *Generatione et Corruptione dicit*, quod « cibus nutrit in quantum potentia est substantia caro, et auget in quantum est potentia quanta caro. » Si ergo nutriebatur Adam ante peccatum, cibus suus convertebatur in substantiam carnis et ossis : et secundum quod erat quantus cibus, fecit additionem quantitatis et augmenti : ergo caro ejus et corpus ejus erat generabile et corruptibile, et augmentabile et diminuibile, quorum nihil convenit immortali corpori.

4. Adhuc, Generatio, ut dicit Avicenna, fit ex superfluo quartæ digestionis : quod enim superfluum est ad nutrimentum individui, natura segregat ad conservationem speciei. Secundum hoc ergo in primo statu ante peccatum Adam motus fuisset ad coitum et ad generationem. Et hoc non videtur : quia dicit Augustinus, in libro de *Bono conjugali*, quod « nuptiæ sunt bonum mortalium. » Matth. XXII, 29 et 30, ad Sadducæos dixit Dominus, eo quod dixerunt in resurrectione esse nuptias quando omnes erunt immortales : *Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. In resurrectione enim, neque nubent, neque nubentur : sed erunt sicut*

[1] S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 21.

[2] Idem, Lib. Quæstionum Veteris et Novi Testamenti, cap. 19.

[3] Cf. Joan. XXI, 9 et seq.

Angeli Dei in cœlo. Ergo videtur, quod nec cibus materialis, nec generatio conveniat his qui immortales sunt.

5. Si propter hoc dicatur, quod dictum est hoc propter futurum statum peccati in quo necessaria fuerunt et coitus ad reparationem individui et sustentationem speciei : unde ante peccatum nec comederunt, nec coierunt. CONTRA : Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei* : « Quisquis dicit non fuisse coituros, nec generaturos, nisi peccassent primi parentes, quid dicit, nisi propter numerositatem sanctorum necessarium hominis fuisse peccatum ? Si enim non peccando soli remanerent, quia sicut putant, nisi peccassent, generare non possent, profecto ut non soli duo justi homines possent esse, sed multi, necessarium peccatum fuit. Quod si credere absurdum est, illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus supplendæ illi sufficit beatissimæ civitati, tantus existeret, et sic nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colligitur peccatorum quousque filii hujus sæculi generant et generantur. Et ideo illæ nuptiæ dignæ felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent[1]. »

6. Adhuc, Si non coivissent ante peccatum, frustra dictum fuisset, *Masculum et fœminam creavit eos*[2] : et, *Crescite, et multiplicamini*[3].

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Cum dicit, *Ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moventur in terra*[4] : quare non posuit ibi *pisces*, cum pisces etiam vescantur talibus.

ULTERIUS quærit Augustinus, Cum postea dederit homini esum carnis[5], quare non dedit in statu innocentiæ ? nam dignior fuisset tunc bono cibo, quam postea quando peccavit. Quæst. 2.

ULTERIUS etiam quærit, Quare cum singula creaverat, dixit : *Vidit Deus quod esset bonum :* omnibus autem creatis et homine, dixit Deus : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona*[6] ? Quæst. 3.

SOLUTIO. Dicendum, quod hoc primum solvit Augustinus ibidem, et bene. Dicit enim sic : « Alia est immortalitas carnis, quam in Adam accepimus : alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut posset non mori si non peccaret, moreretur aut emsi peccaret. Filii vero resurrectionis æquales erunt Angelis, nec poterunt ultra peccare, nec mori. Caro igitur nostra post resurrectionem non egebit ciborum refectione : quia nec fame, nec lassitudine, nec aliqua infirmitate poterit corrumpi. Caro Adæ ante peccatum ita immortalis est creata, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers[7]. » Solutio.

Ad argumentum dicendum, quod immortalitas Adæ animalis corporis est : animale autem corpus est quod cibo eget, et ad refectionem substantiæ, et ad augmentationem naturalem. Unde licet per talem comestionem non restauretur deperditum, tamen esu ligni vitæ continetur in esse virtute, et debitam quantitatem acceperat in incremento : et ideo sapientia cuncta ordinante, communem accepit cum aliis animalibus alimoniam propter corporis animalitatem : licet omnino non eumdem haberet effectum in Ad 1.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 23.

[2] Genes. I, 27.

[3] Ibidem, ỷ. 28.

[4] Genes. I, 29, et 30.

[5] Cf. Genes. IX, 2 et seq.

[6] Genes. I, 31.

[7] S. AUGUSTINUS, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 2. Et habetur in libro II Sententiarum, Dist. XIX, cap. *De hac vero*. Cf. editionem nostram opp. B. Alberti, Tom. XXVII, pag. 335.

suo corpore et corporibus aliorum animalium, eo quod etiam animalitas non erat ejusdem rationis in suo corpore et in corporibus aliorum animalium. Et hoc est quod dicit Apostolus, I ad Corinth. xv, 44 : *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*. Et infra, ỳ. 46 : *Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale*, supple, est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illa comestio Domini post resurrectionem et aliorum, dispensative facta est, sicut dictum est in objiciendo : et quæ est in animali corpore ad suppletionem indigentiæ est, sed non est ejusdem rationis indigentia cum corpore hominis et aliorum animalium, sicut nec ejusdem rationis fuit animalitas Adæ et aliorum animalium.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod cibus convertebatur secundum naturam scilicet cibi in substantiam et in augmentum : nec caro Adæ simpliciter fuit ingenerabilis et incorruptibilis secundum totum et secundum partem : sed fuit incorruptibilis secundum potentiam, ita quod posset non corrumpi per mortem si non peccaret : et posset si peccaret corrumpi secundum totum, hoc est, secundum separationem animæ a corpore : et talis caro recipere poterat additionem ex cibo : et aliquid poterat ab ea descindi, sed non decisione inducente defectum vel corruptionem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod sicut patet ex auctoritate Augustini in libro XIV de *Civitate Dei*, nuptiæ fuissent in statu innocentiæ si permansissent, et fuissent ex superfluo quartæ digestionis sicut et nunc : hoc enim solum superfluum, quia assimilatum est membris omnibus et singulis, virtutem formativam habet ad omnia membra formanda. Sed illa decisio et separatio nec induxisset senium, nec aliquem defectum, sed tantum ex virtute cordis et membrorum et maxime cerebri profecisset ad generationem.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod illa responsio non valet, et bene improbatur per auctoritatem Augustini.

Ad 6. Ad aliud dicendum eodem modo.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur de piscibus, dicendum quod pisces quia aquæ ornatus sunt, aquosum communiter accipiunt nutrimentum : et hoc est nec herba simpliciter manens in specie herbæ, nec lignum. Et ideo inter animalia non numerantur pisces : quia non commune cum terrestribus accipiunt alimentum.

Ad quæst. Ad aliud respondendum est per Bedam in Glossa ibidem sic : « Patet, quod ante peccatum hominis terra nihil noxium protulit, non herbam venenatam, non arborem sterilem : omnibus enim herba et ligna data sunt hominibus, volatilibus, et animantibus terræ in escam. Unde patet, quod tunc homines animalium esu non vivebant, sed concorditer herbis et fructibus vescebantur. Post peccatum autem non factus fuit dignior meliori cibo. Sed quia ex peccato orta fuit infirmitas, necessarius fuit convenientior cibus ad sustentationem : et ideo ex providentia Dei datus fuit ei esus carnium, sine quo infirmitas humana sustentari et reparari non poterat.

Ad quæst. Ad ultimum dicendum, quod dicit : *Erant valde bona*, de omnibus creatis et homine ideo, quia duplicem tunc habebant bonitatem, scilicet bonitatem singularem, qua singula bona sunt, et bonitatem ordinis inter se ad hominem qua valde bona effecta sunt. Et hoc notatur ex modo loquendi : quia quasi concludendo ex omnibus præmissis dicit : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona*. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem in Glossa, ubi dicit sic : « Deus omnia sic ordinavit, ut si qua sigillatim fiunt delinquendo deformia, semper tamen ex eis universitas fit formosa. » Et ibidem dicit Augustinus, quod singulariter homine facto non dixit : *Vidit Deus*

quod esset bonum, quia præsciebat eum peccaturum, nec in perfecta imagine fore mansurum : qui enim sigillatim bonus est, magis cum omnibus bonus est, sed non convertitur. Cautum ergo erat, ut diceret, quod in præsenti esset, et præscientiam futuri significaret.

QUÆSTIO LXVI.

Utrum universum perfectum sit, vel non ? et, Qua perfectione perfectum sit [1] ?

Deinde quæritur de hoc quod dicit, Genes. II, 1 : *Igitur perfecti sunt cœli et terra.*

Ratione cujus quæritur de perfectione universi, utrum perfectum sit vel non, et qua perfectione perfectum sit, et in quo consistat perfectio ejus ?

Determinat autem Aristoteles in V *primæ philosophiæ* modos quibus dicitur perfectum.

Primus est quod *perfectum* dicitur unum quidem extra quod non est accipere ullam particulam, ut tempus perfectum singulorum, hoc est, extra quod non est accipere tempus aliquod quod sit hujus temporis.

Secundus est, quod dicuntur *perfecta* secundum virtutem et bene, quæ sunt in ultimo suæ virtutis vel bonitatis, non habentia hyperbolen, hoc est, defectum ad genus artis et actum formæ in quo perfecta esse dicuntur, ut perfectus medicus et perfectus fistulator, quando secundum speciem propriæ virtutis in nullo deficiunt. Et hoc per translationem transsumitur etiam ad malum, sicut dicimus sycophantem perfectum, et latronem perfectum. Tales etiam transferendo bonos dicimus, ut latronem bonum, et sycophantem, id est mendacem bonum. Est enim virtus, hoc est, extremum cujuslibet secundum habitum vel formam perfectio quædam. Quodlibet enim perfectum et substantia omnis tunc perfecta est, quando secundum speciem propriæ virtutis in nulla deficit parte virtutis secundum naturam suæ mensuræ.

Tertio modo dicuntur *perfecta*, quibus inest finis studiosus et bonus. Et hujus ratio est, quia omnia secundum habere sive contingere finem perfecta sunt. Et hoc ideo est, quia finis uniuscujusque ultimorum aliquid est. Et hunc modum etiam ad prava transferentes dicimus perfecte perdi et perfecte corrumpi, quando nihil deest corruptioni et malo, sed in ultimo est, propter quod mors secundum metaphoram finis dicitur, eo quod ambo, finis scilicet et mors, ultima sunt. Et in hoc differt finis a morte : quia finis est ultimum cujus causa fit quidquid fit. Mors autem ultimum simpliciter post quod nihil est de re. Et hoc est quod dicit Augustinus in Glossa super illud Apostoli, ad Roman. xx, 4 : *Finis legis Christus :* quod duplex est finis, scilicet

[1] Cf. opp. B. Alberti. IIª Part. Summæ de Creaturis, Tract. II, Quæst. 81, Art. 1 et 2. Tom. XXXV hujusce novæ editionis.

consumptionis, sicut panem dicimus habere finem quando consumptus est : et consummationis, sicut quando res habet ultimum in quo consummata et perfecta est.

Hos autem modos Philosophus reducit in duos, scilicet perfectum dictum secundum se, et in perfectum dictum secundum metaphoram et non per se. Secundum se, quando secundum virtutem et bene in nullo deficiunt, nec hyperbolen, hoc est, defectum habent, nec extra aliquid recipiunt. Alia non secundum se, quæ non habent hyperbolen sive defectum in ultimo genere, nec aliquid extra illud genus recipiunt : et sic species perfecti non sunt secundum se, quæ non dicuntur secundum bene in nullo deficere, sed sunt perfecte in faciendo aliquid tale : aut quia aliter dicuntur juxta primum modum dicta perfecta : scilicet quia nihil deest in habitu vel arte vel specie secundum quam dicitur esse perfectum. Simpliciter enim perfectum est, cui nihil deest.

Quando ergo dicitur universitas perfecta secundum opus creationis, dispositionis, et ornatus, non potest dici perfectum cui nihil deest : hac enim perfectione solus Deus perfectus est. Nec potest dici perfectum extra quod nihil sit de bono : quia hoc modo solus Deus perfectus est. Nec potest dici perfectum per translationem, sicut fur vel mendax perfectus dicitur, eo quod attingit ultimum sui habitus, quando in arte furandi vel arte mentiendi attingit ultimum : quia dicit Plato in *Timæo*, quod « mundus imperfectæ rei similis, minime perfectus esset. » Malo autem simile, imperfecto simile est. Malum autem imperfectum est. Et ideo mundus talem perfectionem habere non potest.

Quæritur ergo, Quomodo perfectus est? Dicitur enim in textu Genesis, II, 2, quod *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat*. Completum autem non est, nisi quod attingit finem intentum ab opifice, post quem finem et extra quem finem nihil est de pertinentibus ad esse. Sic enim completam et perfectam dicimus esse domum et hominem et unumquodque aliorum, quando scilicet omnia habet intra se quæ secundum rationem finis ultimi requiruntur ad esse ipsius. Et hoc modo mundus dicitur esse perfectus, quando per opus creationis, dispositionis, vel ornatus, omnia attingit quæ pertinebant ad esse ipsius : et de omnibus nihil remanserat extra.

Secundum hoc ergo videtur, quod mala sint de perfectione mundi.

1. Dicit enim Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* [1], quod « contrariorum oppositione sæculi pulchritudo componitur : » bonum autem et malum opposita sunt : mala ergo faciunt ad pulchritudinem universi : pulchritudo vero de perfectione universi est : ergo faciunt ad perfectionem.

2. Adhuc Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Mala autem nullo modo efficiunt, ut ipsa recte ordinata cum toto ac universo faciant ad perfectionem universi. »

3. Adhuc, Cujus defectus non minuit alicujus perfectionem, nihil facit ad perfectionem illius, sed potius minuit eam : defectus mali sive absentia minuit de perfectione ejus in quo malum dicitur esse : ergo malum nihil facit ad perfectionem universi. Contra : Deficientibus Angelis, dicit Augustinus quod nihil deficit de perfectione universi. Et dicit sic in libro de *Libero arbitrio* : « Si omnes peccassent Angeli, nullam inopiam facerent ad regendum imperium suum creatori Angelorum. » Si hoc est verum de defectu bonorum Angelorum : tunc videtur, quod nec bona nec mala faciunt ad perfectionem universi.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Si ipsa angelica creatura peccaret, adhuc sufficeret Dei po-

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 18.

testas ad regendam istam universitatem, ut omnibus congruenter digna tribueret, nihilque in universitate sua turpe aut indecorum esse permitteret. » Ex hoc accipitur, quod nec in bonis majoribus vel minoribus positis vel deficientibus consistit perfectio universi, sed potius in perfectione divinæ potestatis mundum regentis.

ntra. In contrarium hujus est, quod

1. Dicit Augustinus in libro XII de *Civitate Dei*, sic : « Cœlestibus non fuerant terrena coæquanda : nec ideo universitati deesse ista terrena debuerunt, quia sunt illa meliora. Cum enim in his locis (terrenis scilicet) ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora majoribus, atque in qualitates superantium separata vertuntur, rerum est ordo transeuntium[1]. » Ex hoc accipitur, quod tam minora quam majora ad mundi faciunt perfectionem.

2. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Est quidam æstimationis modus, ut quædam sensu carentia (pecunias scilicet) quibusdam sentientibus præponamus[2]. » Ex hoc accipitur, quod cum omnia ordinata sint ad hominem, quæ non conferunt homini, non conferunt ad perfectionem universi : ergo a destructione consequentis, cum omnia et bona et mala ad aliquem usum conferant hominum, sicut in præhabitis habitum est, videtur quod omnia et nociva et non nociva, et mala et bona conferant ad perfectionem universi.

3. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Non attendunt quidam imperiti quam in suis locis naturisque vigeant omnia et singula, pulchroque ordine disponantur : quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tamquam in communem rempublicam conferant, vel nobisipsis si eis congruenter atque scienter utamur, commoditatis attribuant : ita ut venena ipsa convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur[3]. »

Ulterius quæritur, In quo consistat perfectio universi? Quæst. 1.

1. Dicunt enim quidam Philosophi, Platonem sequentes, quod consistit in ea quam Plato vocat *mundi animam intellectualem*, sic dicens in *Timæo* : « Animam vero immediate ejus locavit, eamdemque per omnem globum æqualiter porrigi jussit. » Et ratio sua est, quia perfectum corpus non est sine anima, nec perfecta anima sine intellectu. Et hoc videtur sentire Augustinus, qui sic dicit in libro primo *Retractationum* : « Corpus subsistit eo ipso quod animatur, sive universaliter ut mundus, sive particulariter ut unumquodque animal intra mundum[4]. »

2. Adhuc, Ibidem paulo post, « Est quædam spiritualis virtus et vitalis, etiamsi mundus non sit animal : quæ virtus in Angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum Deo servit : et a quibus hoc non intelligitur, rectissime tamen creditur. »

3. Dicit etiam Augustinus in libro VII de *Civitate Dei*[5], quod Varro Philosophus opinatus est, Deum esse animam mundi, sic dicens : « Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. »

Sed contrarium hujus est quod dicit Augustinus in libro IV de *Civitate Dei*, contra eumdem Philosophum sic dicens : « Si anima mundi Deus est, eique animæ mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex anima et corpore : cum tota moles hujus mundi vivificetur ex hac anima, quis non videat quanta impietas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur. Sed contra.

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 4.

[2] Idem, Ibidem, Lib. XI, cap. 16.

[3] Idem, Ibidem, Lib. XI, cap. 22.

[4] Idem, Lib. I Retractationum, cap. 5.

[5] Idem, Lib. VII de Civitate Dei, cap. 12.

Quod cum impium sit et irreligiosum dicere, non est Deus anima mundi[1]. »

Quæst. 2. Ulterius adhuc quæritur, Si perfectio mundi (ut Plato dicit in secunda parte *Timæi*) consistit in generibus et speciebus, ita quod nullum genus et nulla species desit : vel consistit in perfectione cujuslibet quod unum est in numero?

Et videtur, quod in generibus, ut dicit Plato.

1. Mundus enim dicitur perfectus in Genesi, cum Deus complevit opus suum, ita quod postea nihil fecit : sed tunc omnia non erant completa quæ sunt unum numero : multa enim postea facta sunt, quorum quodlibet unum numero est : ergo videtur, quod sit in generibus et causarum et principiorum mundi, quæ omnia perfecta tunc fuerunt et consummata.

2 Adhuc, Augustinus ibidem in Glossa super illud, *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat*, dicit sic : « Potest intelligi Deum requievisse a condendis generibus creaturæ : quia ultra non condidit aliqua genera nova. Deinceps autem usque nunc operatur eorumdem generum administrationem. » Et ibidem, « Non defuit tunc aliquod causaliter conditum quod postea visibiliter condebatur. » Ex his videtur, quod mundus non fuit perfectus, nisi in generibus et speciebus causarum : et non quod omnes essent ibi partes mundi quæ sunt unum numero.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod mundus perfectus est. Et hujus rationem meliorem dicit Plato in *Timæo* : quia scilicet a perfecto opifice non decebat esse nisi perfectum. Aliter enim opus non responderet exemplari artis, quod est in mente artificis, et ideo dicit, quod a perfecto processit perfectum, et ab uno unum. Et hoc est etiam quod dicit Boetius in tertio de *Consolatione philosophiæ* :

> Tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
> Mundum mente gerens, similique imagine formans,
> Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.

Est tamen duplex perfectio. Una rei in seipsa, quæ est uniuscujusque rei, eo quod forma ejus substantialis totam potentialitatem materiæ in qua est, terminat ad esse perfectum in natura. Alia est perfectio ordinis ad finem quæ est in rebus, ex hoc quod operatione et congruitate qua congruunt aliis rebus contingunt finem universi.

Ad primum dicendum, quod licet mala sint privationes singulorum quorum mala sunt, eo quod adimunt bonum, et ideo per se non possint facere ad perfectionem universi : ordo tamen mali qui bonus est et publicæ justitiæ et facit ad hoc ut eminentius commendentur bona, de perfectione est universi. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro III de *Libero arbitrio*, sic : « Si rebus deessent animæ quæ ipsum fastigium ordinis in universa creatura sic obtinerent, ut si peccare voluissent, infirmaretur vniversitas, magnum quidem deesset creaturæ. Illud enim desset, quo remoto stabilitas rerum atque connexio turbaretur. »

Ad sequens patet solutio per idem : quia hoc directe Augustinus illa auctoritate dicit quod dictum est.

Ad aliud dicendum, quod malum minuit perfectionem singulorum quorum malum est : et quod auget perfectionem universi, hoc est ex ordine, non ex ipso : unde per accidens est.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum, quod si omnes peccassent Angeli, multum deesset perfectioni singulorum : sed perfectioni ordinis universi nihil deesset, qui consistit in per-

[1] S. Augustinus, Lib. IV de Civitate Dei, cap. 12.

fectione regentis Dei : quia adhuc providentia sua Deus omnia regens et disponens, unumquodque deduceret ad bonum finem. Unde Augustinus in libro V de *Civitate Dei* : « Ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem quæ fatum dicitur, Dei summi tribuunt voluntati[1]. » De hoc tamen in prima parte *Summæ theologiæ*, tractatu de *Providentia*, quæstione de *fato*, multa dicta sunt[2].

4. Ad aliud dicendum eodem modo, quia idem est.

ect. 1. Sequens quod in contrarium adducitur, concedendum est hoc modo quo dictum est, quod tam majora quam minora faciunt ad mundi perfectionem, secundum quod perfectio consistit in ordine et connexione causarum, in quo, ut dicit Augustinus, principatur providentia.

ect 2 Ad aliud dicendum, quod hoc procedit : omnia enim conferunt ad perfectionem universi eo modo quo dictum est et bona et mala : licet non omnia conferant ad perfectionem singulorum, qua singula in esse, virtute, et operatione conservantur.

ect. 3. Ad aliud dicendum, quod hoc recte dicit sententiam hujus solutionis : et ideo concedendum.

est. 1. Ad id quod ulterius quæritur, In quo consistat perfectio?

1. Dicendum, quod consistit in dispositione quæ ex connexione causarum singulis rebus inest, per quam ut dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ*, divina providentia singula et universa conducit ad debitum finem. Anima autem sive mundi, sive alterius corporis, non facit nisi ad perfectionem corporis cujus anima est conservando corpus ejus in esse, operatione, et virtute. Dicit enim Aristoteles in fine primi de *Anima*, quod anima continet et conservat corpus. Cujus signum est, quod egrediente anima, corpus exspirat et marcescit. Utrum autem mundus habeat animam, vel sit animal? in præhabitis, quæstione de *motu cæli* determinatum est[3].

Ad aliud dicendum, quod multi hoc dixerunt, quod intelligentia angelica in hoc Deo serviret, quod per cœlorum motus mundum administraret : sed quia hoc non concordat dicto Philosophorum, quod intelligentia sit Angelus, non credimus esse verum : sed potius, ut in præhabitis determinatum est, est quædam virtus jussu divino in cœlis orta et facta, cœlos movens ad similitudinem motus quo movetur corpus ab anima in loco suo. Et hoc dicit Damascenus. Et hanc virtutem quidam Philosophi vocaverunt *animam* : cum tamen nec anima sit, nec Angelus, nec Deus : quia nec Deus, nec Angelus substantiæ sunt unibiles corpori, ita quod cum corpore unum faciant quod sit animal. Ad 2.

Ad dictum Varronis dicendum, quod hoc Augustinus ibidem corrigens sic dicit : quod si Varro dixisset Deum non esse animam, sed simplici motu et ratione mundum moventem et gubernantem, optime dixisset : Deus enim non est anima, eo quod non est unibilis ad constructionem alicujus animalis. Ad 3.

Ad id quod contra objicitur per Augustinum, omnino concedendum est : quia Deus non est anima. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod perfectio mundi quam complevit Deus, consistit in generibus et speciebus causarum principiorum mundi : quæ tunc omnia completa sunt : in singulis autem quæ sunt unum numero, et ex illis postea propagata, non consistit perfectio nisi particularis, qua quodlibet in seipso perfectum est in esse, Ad quæst. 2. Ad 1.

[1] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 8.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ theologiæ. Tract. XVII, Quæst. 68. Tom. XXXI nostræ editionis.

[3] Cf. Supra, Tract. XI, Quæst 52, Membr. 1 et 2.

virtute, et operatione, quando, ut dicit Philosophus, potest facere tale alterum quale ipsum est.

Et hoc est quod dicit Augustinus in Glossa.

QUÆSTIO LXVII.

Quomodo in senario dierum perfecerit Deus omne opus suum? et De requie septimæ diei.

Deinde, Quærendum est de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, Distinct. XV, cap. *Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet.*

De quo quærit Augustinus, Quomodo in senario die perfecit Deus opus suum? qui senarius secundum Augustinum, est distinctio rerum in sex : eo quod Augustinus dicit omnia simul in uno momento esse facta.

Si enim hoc propter hoc est, ut multi dicunt, quod senarius est numerus perfectus, constans ex partibus suis totis : tunc videtur, quod opus divinum aliquid perfectionis habeat a numero dierum, quod inconveniens est.

Si autem propter hoc dicitur, quod senarius perfectus est, eo quod Dominus perfecit opus suum in illo numero dierum. Hoc iterum falsum esse videtur : sive enim perfecisset in illo numero, sive non, semper est senarius numerus perfectus : habet enim perfectionem intra se ex partibus suis, ex quibus sequitur de necessitate numerum esse perfectum : dicitur enim in II *Arithmeticæ*, quod numerus triplex est : abundans, diminutus, et perfectus. Abundans est, qui ex partibus quæ aliquoties sumptæ constituunt totum, quantitatem totius numeri excedit, ut octo : octo enim habet partes quatuor, quia bis quatuor sunt octo : et duo, quia quater duo sunt octo : unum, quia octies unum sunt octo : et hæc si congregentur simul, quatuor, duo, unum, non faciunt nisi septem, et erit numerus diminutus. Duodecim autem partes habet, sex, quatuor tria, duo, unum, quæ si simul sumantur, faciunt sedecim : et sic erit numerus abundans. Sex autem habet partes, tria, duo, unum : bis enim tria sunt sex, ter duo sex, sexies unum sunt sex, quæ si simul sumantur, scilicet tria, duo, unum, directe perficiunt sex : et ideo perfectus est numerus. Cum ergo causam perfectionis suæ intra se habeat essentialem, propriam, et convertibilem, et quid et propter quid dicentem, semper demonstrative concluditur, quod perfectus sit, et non habet perfectionem suam ab eo quod in eo aliquid fecerit vel perfecerit Deus.

Quæst. 1 ULTERIUS quæritur de eo quod dicitur *die septimo requievisse ab universo opere suo* : huic enim videtur esse contrarium quod dicitur, Joan. v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.*

Quæst. 2 ULTERIUS quæritur, Quomodo dicitur *requievisse?*

Requies enim laborantis est. In opere autem Dei nihil laboris fuit. Non ergo dicitur proprie requievisse. Si dicitur, ut Magister dicit ibidem, quod requiescere

est cessare ab opere, sicut, Apocal. IV, 8, quod et ipse inducit in *Littera*, ubi dicitur, quod *animalia requiem non habebant die ac nocte, dicentia : Sanctus, sanctus, sanctus*, hoc est, non cessabant : videtur falsum esse, nam dicitur in littera Genesis, II, 3, quod *benedixit diei septimo, et sanctificavit illum* : benedictio et sanctificatio aliquid operis videntur esse : et ita non videtur cessasse ab omni opere suo.

3. Ulterius quærunt Judæi, Quando fecerit septimum diem sabbati ?

Illa enim fieri non potuit antequam esset : ergo in die sabbati fecit septimum diem : aliquid ergo fecit : ergo non ab omni opere cessavit.

4. Ulterius quæritur, Quis fuerit modus sanctificationis, quo sanctificavit diem septimum sive sabbatum ?

5. Ulterius quæritur, Quare dies septima mane habuit, non vesperam, cum alii dies præter primum mane habuerunt et vesperam ?

o. Solutio. Dicendum, quod senarius perfectus numerus ex causa congruentiæ est, et non necessitatis, quod in ipso consummata sunt opera divina. Opus enim perfectum divinum opus est. Deuter. XXXII, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera*. Et hoc magis congruebat in numero perfecto fieri, quam in numero non perfecto, ut scilicet mensura numeri et temporis responderet mensurato.

Et per hoc patet solutio ad prima quæ objiciuntur de perfectione numeri. Illa enim procedunt ac si opera Dei perfectionem accipiant ex numero vel numeris ex operibus Dei, quod non est verum.

.1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod illa expositio bona est : requievit, id est, cessavit. Quies enim, ut dicit Philosophus in V *Physicorum*, privatio motus est. Motus autem divinus qui effective tantum in Deo est, formaliter in creatura facta, opere peracto cessavit : et ideo tunc requievisse dicitur, quando cessavit consummato opere. *Consummato* dico secundum genera et species, ut in præhabitis determinatum est. Usque tamen hodie operatur propagando ex illis generibus per successionem, totius mundi administrationem et gubernationem. Et de illo modo intelligitur illud quod inducitur, Joan. V, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Ab hoc enim opere numquam cessat, nec Pater, nec Filius, nec Spiritus sanctus.

Ad aliud dicendum, quod in opere Dei nullus labor est, nec ideo dicitur *requievisse* quasi laboraverit : sed quia quæ de Deo dicuntur, per effectum intelliguntur, ideo requies etiam illa qua dicitur requievisse Deus, per effectum intelligitur : quia scilicet creaturam humanam et angelicam in cujus illustratione spirituali perficit Deus opera sua et distinctiones operum, facit requiescere in seipsa post consummationem operum suorum. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro IV *Super Genesim ad litteram*, et ponitur in Glossa ibidem : « Deum requievisse, est creaturæ rationali in se requiem præstitisse, ut illuc scilicet desiderio feramur, quo requiescamus, et nihil amplius requiramus. Sicut enim facere dicitur, quod ipso in nobis operante facimus : et cognoscere, cum ipso in nobis operante aliquid cognoscimus : sic requiescere dicitur, cum ejus munere in ipso requiescimus [1]. » Ad quæst. 2.

Ad id quod ulterius sequitur, dicendum, quod sanctificatio et benedictio non fuerunt aliquid operis illius a quo cessavit Deus. Cessavit enim ab opere

[1] S. Augustinus, Lib. IV super Genesim ad litteram, cap. 16.

creationis, dispositionis, et ornatus eorum quæ faciebant ad constitutionem mundi, ex quibus postea facta est propagatio ad permanentiam et gubernationem mundi faciens. Sed benedictio et sanctificatio ad consummationem operis pertinet, a qua numquam feriandum est vel cessandum. Et hoc est quod dicit Augustinus in Glossa super illud Genesis, II, 2 : *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*, quia ipsum benedixit et sanctificavit. Opus enim est benedictio et sanctificatio. Aliquid enim operis fecit Salomon cum templum dedicavit [1].

Ad quæst. 3. Ad aliud dicendum, quod septima dies est secundum Augustinum septima distinctio, illustrata per Verbum in cognitione Angelorum. Et secundum hoc nulla quæstio est : quia septimum diem fecit cum prima, quando Angelos creavit et illustravit. Secundum autem alios Sanctos tunc septima dies facta est in causa, quando sol accepit circulum revolutionis, quando dies a die distinguitur.

Ad Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod modus sanctificationis alius non fuit, nisi quod indicavit rationali creaturæ, quod nulla quies cordis et sanctificatio esset in his quæ Deus fecit ad mundi administrationem, sed in Deo solo, quo solo fruendum est. Inquietum enim est cor donec ad ipsum perveniat, ut dicit Augustinus in libro *Confessionum*. Et hoc notatur in ipso modo loquendi cum dicit : *Requievit ab universo opere suo*, hoc est, aversus ab opere suo quievit in seipso, indicans homini nihil esse finem desideriorum, nisi seipsum.

Et propter hoc septima dies mane habet, sed finem non habet. Illustratio enim illa qua illustratur rationalis creatura, in Deo quo fruitur, beata est vita, quæ numquam habebit finem, nec umquam tendet ad occasum.

[1] Cf. III Regum, VIII, 1 et seq.



INDEX TRACTATUUM,

QUÆSTIONUM, MEMBRORUM, ARTICULORUM, ETC.

IN SECUNDAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGIÆ

(QUÆST. I-LXVII).

TRACTATUS I.

DE PRIMO PRINCIPIO.

TRACTATUS II.

DE ANGELORUM CREATIONE.

TRACTATUS III.

QUANDO ET UBI ANGELI CREATI SINT?

TRACTATUS IV.

DE ANGELORUM NATURALIBUS, ET DE QUATUOR ATTRIBUTIS EORUMDEM.

(1) Hic ponitur quæstio incidens, *De comparatione visionis matutinæ ad vespertinam, ut videatur quæ sit potior.* 187

TRACTATUS V.

DE CASU ANGELORUM

TRACTATUS VI.

DE PRÆLATIONE ANGELORUM TAM BONORUM QUAM MALORUM

TRACTATUS VII.

DE TENTATIONE ET OBSESSIONE DÆMONUM.

TRACTATUS VIII.

DE MIRACULIS ET MIRABILIBUS.

TRACTATUS IX.

DE ANAGOGICIS SIGNIFICATIONIBUS, MISSIONE, LOCUTIONE, ET CUSTODIA ANGELORUM.

TRACTATUS X.

DE HIERARCHIIS.

TRACTATUS XI.

DE CREATIONE ALIARUM RERUM, ET PRÆCIPUE OPERUM SEX DIERUM DISTINCTIONE, ET REQUIE SEPTIMI DIEI.



Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, BUSSIÈRE Fratrum.